Geschichte der christlichen ethik

Christoph Ernst Luthardt

Geschichte

der

christlichen Ethik.

Erste Hälfte:

Geschichte der christlichen Ethik vor der Reformation.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1888.

Geschichte

der

christlichen Ethik

vor der Reformation.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1888.

Vorwort.

Meiner „Antiken Ethik“ (1887) folgt hier die erste, vorreformatorische, Hälfte der Geschichte der christlichen Ethik. Wenn ich trotz jener Veröffentlichung einen Ueberblick über die Geschichte der antiken Ethik hier vorausschickte, so geschah es der Vollständigkeit halber und weil ich nicht voraussetzen konnte, daß jene Schrift allen Lesern der gegenwärtigen zur Hand sei. Es herrscht in neuerer Zeit auf dem Gebiete der Geschichte der Ethik, speziell der christlichen, eine lebhafte Thätigkeit. Ich brauche außer Bestmann's groß angelegtem Werk nur an Gaß' und Theob. Ziegler's Arbeiten zu erinnern. Ich hoffe, daß auch neben diesen die gegenwärtige Raum haben wird. Ihren Grundgedanken wird man leicht erkennen und vielleicht auch anerkennen, daß er nicht bloß aufgestellt, sondern auch nachgewiesen ist. Im Uebrigen muß ich freilich mannigfache Nachsicht in Anspruch nehmen, da ich nicht Historiker von Fach bin. Mein Absehen war die Grundlage für eine Darstellung der Ethik selbst zu liefern, welche meines Erachtens ebenso geschichtlich begründet sein muß, wie die Dogmatik, um mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung dieser zur Seite zu stehen. Möge die vorliegende Arbeit ähnlichem Wohlwollen begegnen, wie es meiner „Antiken Ethik“ zu Theil geworden ist. Für Korrektur und Stellenvergleichung bin ich auch hier dem Herrn Gymnasiallehrer A. Uhlig zu großem Dank verpflichtet.

Leipzig, den 6. August 1888.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

Vorgeschichte S. 1—62.

Geschichte der christlichen Ethik.

Die Ethik des Neuen Testaments S. 63—88.

Die evangelische Verkündigung S. 63—78.

Die apostolische Verkündigung S. 78—88.

I. Die Ethik der alten Kirche S. 88—243.

1. Die Moral der nachapostolischen Kirche S. 88—107.

2. Die Moral der griechischen Kirche S. 107—152.

3. Die Moral der abendländischen Kirche S. 152—243.

Geschichte der christlichen Ethik.

Vor der Reformation.

Literatur. G. T. Meier, Introductio in universum theologiae moralis cum dogmaticae tum pragmaticae studium. Helmst. 1661. J. F. Mayer, Bibliotheca scriptorum theologiae moralis et conscientiariae, welche Aeg. Strauchii theol. mor. Greifsw. 1705 beigefügt ist. Scheurlii, Bibliographia moralis. Helmst. 1686. ed. 2. T. G. Walchii, Bibl. theol. selecta. T. II. p. 1071–1182. Buddeus, Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes. Lips. 1727. p. 610–730. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu. 4 Bde. Gött. 1799–1823. Ders., Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. 1808. Dazu eine Reihe einzelner Monographien (über Eid, Ehe, Gewissen). Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Marheineke, Gesch. der christl. Moral. 1. Th. 1806. de Wette, Christl. Sittenlehre. 2. Th. 1819. Lehrbuch der christl. Sittenl. 1833. Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtl. Hauptformen. Tüb. 1855. Die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen. 2 Theile. Tüb. 1857. 59. Neander, Vorless. über die Gesch. der christl. Ethik. Herausg. v. Erdmann. Berlin 1864. Wendt, Einleitung in die Ethik. Leipz. 1864. Wuttke-Schulze, Handb. der christl. Sittenlehre. I. 3. Aufl. Lpz. 1874. S. 17–242. Dorner, Protest. Real-Encykl. 2. Aufl. IV, 355—370. Werner (kath.), System der christl. Ethik. I. Regsb. 1850. S. 15–99. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. I. Nördl. 1880. (Vorchristl. Isr. Christenth.) II. 1885 (die kathol. Sitte der alten Kirche). Gaß, Gesch. der christl. Ethik. I (bis zur Reform). Berl. 1881. II, 1 (16. u. 17. Jahrh.) 1886. II, 2. Theob. Ziegler, Gesch. der christl. Ethik. Straßb. 1886 (nur bis zur pietist. u. jesuit. Moral).

Vorgeschichte.

I. Die antike Ethik.

Literatur. Zur Volksmoral: Nägelsbach, Homerische Theologie 3. Aufl. v. Autenrieth. Nürnbg. 1884. Ders., Nachhomerische Theologie. 1857. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. I. II. 1882. Zur philosophischen Ethik: Die Darstellungen der antiken Philosophie überhaupt von

Brandis, Ed. Zeller u. s. w. in den betreffenden Abschnitten. Außerdem Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen. 1881. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral dargestellt. Leipz. 1887 (187 S.).

Bei den mannichfachen Beziehungen, welche zwischen der sittlichen Denkweise und Darstellung in der alten Kirche, aber auch weiter herab, besonders in der Moral der römischen Kirche, und der antiken, vor allem philosophischen Ethik stattfinden, muß auch diese in der Vorgeschichte der christlichen Ethik berücksichtigt werden, obgleich die christliche Ethik ihre eigentliche Vorgeschichte im alttestamentlichen Israel hat. Nachdem ich aber die antike Ethik unter jenem Gesichtspunkt in einer besonderen Schrift als Einleitung zur Geschichte der christlichen Moral dargestellt, darf ich auf jene Schrift verweisen und mich mit einem zusammenfassenden Ueberblick und einer Charakteristik des Unterschieds zwischen der antiken und der christlichen Moral hier begnügen.

1. Die Volksmoral.

§ 1. Die Volksmoral in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Die homerische Grundlage der sittlichen Denkweise, welche den von den höheren Mächten abhängigen sterblichen Menschen an seine Schranke erinnerte, blieb auch, als im Zeitalter der Gnomik die Reflexion sich den Erfordernissen des bürgerlichen und politischen Gemeinschaftslebens und der Nothwendigkeit gegenseitigen Maßhaltens zuwandte und dann die mit den Perserkriegen anbrechende Höhezeit des griechischen Lebens durch die großen geschichtlichen Erfahrungen den Geist auf einen höheren Stand auch der sittlichen Betrachtung der menschlichen Dinge erhob und das sittliche Ideal in der καλοκάγαθία zusammenfaßte; bis dann die subjektive Kritik seit dem peloponnesischen Krieg die traditionellen Grundlagen der sittlichen Denkweise zersetzte und der Philosophie die Aufgabe zuwies, statt der überkommenen Grundlagen aus dem eigenen vernünftigen Denken neue Grundlagen für das sittliche Gemeinleben zu schaffen.

1. Die homerische Grundlage. Die antike Moral ist entsprechend dem Naturcharakter der Religion Naturmoral. Es ist nicht die sittliche Persönlichkeit, sondern bei Homer und von da an der sterbliche, endliche, von den höheren Mächten abhängige Mensch das Subjekt der Sittlichkeit, welche demnach wesentlich in der Anerkennung dieser Abhängigkeit so wie der Schranken besteht, die durch das

menschliche Gemeinschaftsleben dem Einzelnen gegenüber dem Anderen durch Sitte und Recht gezogen sind. Weder den Göttern noch dem Menschen als solchen gegenüber kennt der homerische Mensch eine Liebespflicht. Die Sünde ist also nicht Verletzung einer solchen, sondern Mißachtung jener Schranken und Ordnungen des Gemeinschaftslebens in Sitte und Recht, veranlaßt durch eine Trübung des Verstandes oder Bethörung von außen, nicht durch persönliche Willensverkehrung zum Bösen. Entsprechend jener Grundanschauung vom Menschen erscheint der Tod als die letzte Macht des Lebens, welche es nicht zum vollen Genuß des Daseins kommen läßt, sondern über das Leben einen trüben Schatten wirft und den Menschen schließlich zur Resignation verweist.

2. Das Stadium der Reflexion in der moralischen Gnomik beginnt mit Hesiod (c. 800 ἔργα καὶ ἡμέραι), welcher über die in Stände gegliederte bürgerliche Gesellschaft vom Standpunkt des Kleinbürgers aus reflektirt und so denn in der gegenseitigen Gerechtigkeit, sofern sie Gleiches mit Gleichem vergilt, die Sittlichkeit, im rechtsverletzenden Uebermuth die Unsittlichkeit findet — Gedanken wie sie, wenn auch zum Theil höher gegriffen, bei den folgenden Elegikern, in den Sprüchen, wie sie unter Theognis Namen zusammengefaßt sind, und in den (delphischen) Sprüchen der sog. sieben Weisen wiederkehren.

3. Ihre Höhe erreichte die volksmäßige sittliche Denkweise infolge der Erfahrungen der Perserkriege, welche den Gedanken einer göttlichen Vorsehung (πρόνοια) nahelegten, wesentlich im Sinne der Strafgerechtigkeit (δράσαντι παθεῖν), zugleich auch wider die Ueberhebung oder auch das Uebermaß des Glückes als Neid der Gottheit. Demnach ist auch hier die Sittlichkeit vor allem Anerkennung der natürlichen und bürgerlichen Schranken: die σωφροσύνη des ἀνὴρ μέτριος — nicht innere Heiligung, sondern nur Beschränkung der Natur auf das durch das Gemeinschaftsleben und die Vernunft gezogene Maß; worin sich die δικαιοσύνη des suum cuique tribuere auch dem Feind gegenüber erweist. Unter den Gesichtspunkt dieser δικαιοσύνη wird auch die Dankbarkeit und Barmherzigkeit gegen die Hülflosen u. s. w. gestellt — immer eine Sittlichkeit der That, nicht des Thäters —, neben welche Lichtseiten aber tiefe Schatten treten. Das Maßgebende ist die staatliche Gemeinschaft, nach welcher der Werth des Einzelnen in den sozialen Lebensverhältnissen, wie das Verhalten desselben sich bemißt. Der Ausdruck der entsprechenden Sittlichkeit ist

die καλοκἀγαθία: das von der Anerkennung des Maßes und der Schranke, der σωφροσύνη bestimmte Verhalten der δικαιοσύνη in den mannigfaltigen Verhältnissen des staatlichen Gemeinlebens — nicht eine Sittlichkeit, welche ein über dem Menschen stehendes Ideal als die höhere Wahrheit vorhält, daß es der Wirklichkeit eingebildet werde, sondern die mit dem natürlichen Leben selbst gegebene, durch die staatliche Ordnung näher bestimmte Gesetzmäßigkeit des Lebens, welche daher nicht eine innere Ueberwindung des eigenen Selbst und Erneuerung des letzten Grundes des inneren Menschen fordert, sondern nur auf dem gegebenen Naturgrunde des Daseins eine Einschränkung seiner natürlichen Aeußerungen, damit so das Gesammtleben sich harmonisch und schön gestalte. Den Gegensatz dazu bildet die ὕβρις, deren Entgegensetzung gegen die maßgebenden Mächte des Gemeinschaftslebens Thorheit und Unverstand ist, woran freilich alle Menschen — das wird als Thatsache der Erfahrung ausgesprochen — leiden. Ihren Grund hat sie theils in Naturbestimmtheit, theils in Bethörung. Die Uebelthat aber wird dem Thäter zugerechnet im Gewissen und seinem Schuldbewußtsein, welches bei Dichtern und Historikern eine umfassende Anerkennung findet, und vollstreckt in der Strafe.

4. Die beginnende Auflösung im Zeitalter der subjektiven Kritik. Wenn bisher die Uebereinstimmung der überlieferten vaterländischen Sitte mit der Vernunft als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, so macht sich seit dem peloponnesischen Krieg und dem Zeitalter der Sophisten die subjektive Kritik geltend, welche den Maßstab des individuellen Denkens anlegte und so die Ueberlieferung zersetzte, wie sich dieß bei Euripides, dem Liebling der athenischen Jugend, zeigt. So mußte dieser falschen Vernunft die richtige entgegenzusetzen versucht werden, um von da aus eine neue Grundlage für die Sittlichkeit zu gewinnen. Diese Aufgabe stellte sich die Philosophie seit Sokrates.

2. Die philosophische Moral.

§ 2. Sokrates und Plato.

Sokrates suchte die Herrschaft des Sittlichen vernunftgemäß zu begründen durch die Mittel der Induktion und Definition. Damit eröffnet er den Intellektualismus, welcher auch die folgende Moralphilosophie beherrschte. Tugend ist richtige Einsicht, also Wissen, Sünde Unwissenheit, die Norm des Sittlichen das Staatsgesetz, das

Sittliche also mit der Schranke der Relativität behaftet und in den Grenzen der gewöhnlichen nationalen Denkweise gehalten. — Diesen Ausgangspunkt der Ethik vom Intellekt bewahrt Plato, nur daß er die sokratischen Reflexionen zu einem systematischen Ganzen erweiterte und den Begriff zur objektiven Wesenheit der Idee erhob, in welcher er die wahre Realität erblickt, die in der empirischen materiellen Wirklichkeit nur mehr oder minder zur Erscheinung kommt. Die höchste Idee des Guten vollzieht sich in den vier psychologisch begründeten Haupttugenden und soll sich im Staate verwirklichen, der freilich von der Idee aus konstruirt wird, ohne in der Wirklichkeit entsprechend durchgeführt werden zu können. Wie sich in dieser Herrschaft des Staatsgedankens und in verschiedenen Schranken der nationalen ethischen Vorstellungen der Hellene offenbart, so im unausgleichbaren Dualismus von Idee und Wirklichkeit, Geistigkeit und Sinnlichkeit das Unvermögen des antiken Geistes, dessen Wahrheitsmoment bei Plato nur darin besteht, Weissagung eines sittlich gefaßten Gegensatzes und seiner höheren Ueberwindung durch göttliche Offenbarung und Wirkung zu sein.

1. Indem Sokrates mit Bewußtsein die vorhergehende Naturphilosophie verließ und zum Gegenstand der Philosophie das wirkliche Leben in der menschlichen Gesellschaft machte, suchte er den traditionellen Inhalt der moralischen Reflexion, im Gegensatz zur auflösenden Sophistik, durch das begriffliche Denken zu rechtfertigen und zu reinigen und auf die Vernunft selbst zu gründen. Im Begriff, den er durch Induktion und Definition gewann, glaubte er dann die Sache selbst zu besitzen, so daß er die Tugend für ein lehrbares Wissen erklärte, mit welchem auch das Können gegeben sei. Da das Gute aber das Zweckentsprechende ist, so ist es ihm zugleich das Nützliche, was ihn zum reinen Begriff des Guten nicht kommen läßt. Wollte er nun auch mit seiner Philosophie dem staatlichen Gemeinleben dienen, so machte doch schon seine Betonung des intellektuellen Faktors eine Wirkung auf das Gesammtleben unmöglich.

2. Diese Herrschaft des Intellekts findet auch bei Plato statt. Die Tugend ist Einsicht, die Sünde also Mangel an Erkenntniß; nur daß das Wissen nicht bloßer Begriff ist, sondern einen realen Inhalt hat an den Ideen — geistigen Wesenheiten —, deren oberste die des Guten ist. — Das höchste Gut ist demnach Flucht aus dieser Welt des Sinnlichen und Körperlichen in jene Welt der Geistigkeit d. h. der Gottheit, in diesem Sinn möglichste Verähnlichung mit der Gottheit

(ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) durch Tugend und philosophische Einsicht. Geistigkeit und Sittlichkeit, Entsinnlichung und Versittlichung werden also identisch gefaßt d. h. der eigentlich naturfreie Begriff des Sittlichen ist nicht gewonnen. — Die so gefaßte Sittlichkeit legt sich auseinander in die psychologisch nach der Dreitheilung des menschlichen Seelenlebens (λογιστικόν, θυμός, ἐπιθυμητικόν) begründete Vierzahl der Tugenden: σοφία, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, von denen die letztere die Harmonie des Ganzen in der Beschränkung der einzelnen Theile der Seele auf die jedem zukommende Aufgabe ist. Damit verbinden sich mannichfache Schranken der hellenischen Denkweise in der Frage der Päderastie, der Unzucht und der Ehe, der Sklaverei, sowie die antike Herzlosigkeit und das antike Vorurtheil gegen die Arbeit. — Ihre Verwirklichung soll die sittliche Idee im Staate finden, der aber von Plato nach der philosophischen Idee konstruirt als ein Ideal gezeichnet wurde, das seine Verwirklichung in der natürlichen Ordnung der Dinge nicht zu finden vermochte und nur etwa die Bedeutung einer Weissagung einer Ordnung der Dinge gewann, welche nicht auf natürlichem Wege verwirklicht werden konnte, d. h. zur Ahnung des Reiches Gottes wurde. — Die transcendente Idee, welche die Macht der Heilung und Erneuerung der Wirklichkeit sein und der θεραπεία ψυχῆς dienen soll, ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν, bleibt demnach der Wirklichkeit gegenüber eine Abstraktion, zu der man sich nur denkend erheben kann, indem man sich aus der sinnlichen Wirklichkeit im Geist zurückzieht. An die Stelle des sittlichen Gegensatzes tritt der naturhafte Gegensatz von Geistigkeit und Sinnlichkeit, die Versittlichung erscheint als Vergeistigung und Entsinnlichung. Das ist aber unter dem Schein der sittlichen Wahrheit die Verkehrung derselben, die sich unter jenem Schein und mit dem Vorgeben, mit dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch identisch zu sein, später auch in die Gedankenwelt der Kirche eindrängte und sie verkehrte.

§ 3. Aristoteles.

Im Unterschied vom Idealismus Plato's stellt sich Aristoteles in der Darstellung der ethischen Tugenden — in seiner Nikomachischen Ethik —, von denen er die dianoëtischen des Philosophen unterscheidet, auf den Boden des konkreten Lebens und hält sich in den Grenzen des dem Menschen Möglichen, indem er das sokratisch-platonische Prinzip des Wissens für dieses Gebiet der ethischen Tugenden, im Unterschied von den dianoëtischen, durch das Prinzip der

Uebung und Gewöhnung ersetzt. Ausgehend von der Frage nach der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als dem höchsten Gut findet er dieses, da das Unterscheidende des Menschen in der vernünftigen Seele besteht, vor allem in der durch die Vernunft als die immanente Teleologie des Menschen bestimmten Thätigkeit, welches vernunftgemäße Handeln zugleich das tugendhafte ist. Dieses besteht, der Vernunft entsprechend, in jedem einzelnen Fall in der Einhaltung des Mittelmaßes zwischen den Extremen. Die Beziehung auf das staatliche Leben, welches der maßgebende Gesichtspunkt für alles Handeln zu sein hat, ergiebt die Pflichten der verschiedenen Lebenskreise. Das verleiht der Ethik einen politischen Charakter und macht sie zu einem Bestandtheil der Politik.

1. Die psychologische Grundlage. Im Gebiet des Handelns ist der Zweck das Maßgebende, der höchste Zweck aber das höchste Gut, d. h. nach übereinstimmender Ansicht die Glückseligkeit. Diese aber ist nicht — mit Plato — von einer transcendenten Idee des Guten, sondern vom Menschen aus zu bestimmen. Da das Unterscheidende des Menschen aber seine vernünftige Seele, seine eigenthümliche Aufgabe also die vernunftgemäße Thätigkeit ist, so besteht hierin die Glückseligkeit. Da nun der Mensch ein vernünftiges Sinnenwesen ist, in ihm also dem vernünftigen Theil (λόγον ἔχον) ein vernunftloser (ἄλογον) gegenübersteht, der theils — als vegetativer — ganz beziehungslos zur Vernunft, theils — als begehrender — in Beziehung zu ihr steht, sofern er ihr gehorchen oder widerstreben kann, so sondern sich die reinen Vernunfttugenden, die dianoëtischen als die höheren des göttlichen philosophischen Lebens, von den ethischen des gewöhnlichen menschlichen, praktischen Lebens ab, für welche nicht das Wissen, sondern das Wollen (βούλησις), welches dem Begehren (ὄρεξις) angehört, Prinzip ist. — Also auch hier ist das Wissen dem Wollen (d. h. Begehren) übergeordnet. Da nun das Begehren der sinnlichen Seite des Menschen angehört, aber das Prinzip des „ethischen" Handelns ist, so bleibt auch hier der naturhafte Charakter der Sittlichkeit, da diese nur darin besteht, daß das sinnliche Begehren sich von der Vernunft als dem Zwecksetzenden bestimmen läßt, um so die Idee des Guten zu verwirklichen.

2. Die ethische Tugend und die Tugenden. Die ethische Tugend wird, im Unterschied von der dianoëtischen der reinen Vernunft, durch Uebung und Gewohnheit (ἦθος von ἔθος) erworben. Die auf diesem Weg erworbene Herrschaft der Vernunft aber bewährt sich

in der Einhaltung des Mittelmaßes (τὸ μέσον), so daß darin das Wesen der Tugend besteht. Die Mitte aber bestimmt sich — nicht nach einem realen Prinzip, sondern empirisch — nach dem sittlichen Takt und Urtheil der Verständigen und nach dem Staatsgesetz, welches zu solchem sittlichen Takt erzieht, so daß also die Ethik politisch bestimmt ist. Sittlichkeit und Sitte, Sittlichkeit und Recht sind hier noch ungeschieden. — Aus der Betrachtung der verschiedenen Beziehungen und Kreise ergeben sich die einzelnen ethischen Tugenden, deren oberste „die Tugend gegen den Andern" schlechthin, also die Haupttugend des bürgerlichen Lebens, die Gerechtigkeit ist: theils die austheilende, welche es mit der Vertheilung von Ehre und Besitz, und so also vorzugsweise mit dem Gebiet des öffentlichen Lebens und seinen Rechtsverhältnissen zu thun hat; theils die ausgleichende, welche die bürgerlichen Verhältnisse des Kaufs und Verkaufs u. s. w., ferner des Diebstahls, Ehebruchs u. s. w. oder der Körperverletzung, der Tödtung, des Raubes u. s. w. zu ordnen hat. So ist also ausschließlich der staatliche Gesichtspunkt maßgebend für die sittliche Beurtheilung, d. h. die eigentliche Welt des Sittlichen ist noch nicht entdeckt. Und so fehlen denn in der aristotelischen Tugendreihe die spezifisch christlichen Tugenden der Demuth, Ergebung, Geduld, Hoffnung, aber auch der Dankbarkeit, Selbstlosigkeit, Aufopferung, vor allem der Liebe. Jener bürgerliche Gesichtspunkt verdeckt das Verhältniß des Menschen zum Menschen, läßt es also nicht zu einer einheitlichen und universellen Sittlichkeit kommen. Nur einzelne Ahnungen derselben brechen zuweilen wie eine Weissagung der Zukunft hervor.

3. Die Freundschaft. Nur in der Freundschaft, welche wie in der Antike überhaupt, so auch bei Aristoteles eine große Rolle spielt (Nikom. Ethik VIII und IX), tritt etwas Innerlicheres und Höheres zur Gerechtigkeit im Sinn der Gesetzlichkeit hinzu. Die wahre Freundschaft, höher als die auf Nutzen oder Vergnügen beruhende, ist die der Guten und an Tugend einander Aehnlichen, in welcher „Eine Seele", Gleichheit und Gemeinschaft von Allem herrscht und Einer des Andern Ich ist. Aber eben daraus folgt für Aristoteles, daß je größer der Unterschied, um so weniger Freundschaft möglich ist. So verliert sich der Begriff der Freundschaft in den der sozialen Verhältnisse, und an die Stelle der ethischen Betrachtungsweise tritt der politische Gesichtspunkt.

4. Denn der Staat ist auch für die Freundschaft wie für das ganze Gebiet dieses sittlichen Lebens das Maßgebende. Denn als die

höchste Verwirklichung der Vernunft ist er auch der höchste Zweck des menschlichen Daseins und alles Andere nur Mittel für ihn. Denn der Mensch ist ein πολιτικὸν ζῷον. So bestimmen sich von da aus die Pflichten, und sind die sozialen Verhältnisse, die Familiengemeinschaft, das Verhältniß von Aeltern und Kindern, die Stellung der Sklaven u. s. w. zu beurtheilen und zu würdigen. Das heißt: die sittlichen Verhältnisse werden nach einem ihnen fremden Maßstab beurtheilt. Denn es ist nicht der Mensch und seine sittliche Persönlichkeit, die in Allen gleich ist, welche entscheidet, sondern die Naturseite des Menschen und seine Stellung im bürgerlichen Leben, die bei den Verschiedenen verschieden ist, welche den Maßstab der sittlichen Beurtheilung hergibt. Die Ethik ist also auch hier nicht wahrhaft sittlich, sondern naturhaft bestimmt.

§ 4. Der Stoicismus.

Im Gegensatz zum Epikureismus, dessen Moral vom Einzelnen ausgeht und mit ihrem Prinzip der Lust im Sinn der Schmerzlosigkeit und Gemüthsruhe (Ataraxie) eine Moral der Reflexion aufstellt, welche nicht Zweck, sondern Mittel für jenen egoistischen Zweck des eigenen Wohlseins ist, bildete die Stoa, vom Kynismus und seiner absoluten Subjektivität ausgehend, eine Moral aus, welche ebenso Weltmoral wie Selbstherrlichkeit des Subjekts sein sollte. Von ihrem Prinzip der Natur- und Vernunftallgemeinheit aus bestimmte sie die Tugend als Natur- und somit Vernunftgemäßheit (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), und diese Tugend allein als Gut im eigentlichen Sinn, wogegen alle andren sogenannten Güter nur Adiaphora sind, welche das Subjekt selbst nicht berühren. Dem entsprechend ist die Tugend nicht bloß Mäßigung der Affekte, sondern Affektlosigkeit. Darin hat die Tugend ihre Einheit, welche sich im Idealbild des Weisen zusammenfaßt, welches aber eine unwirkliche Abstraktion ist, so daß der Wirklichkeit und ihren Forderungen das Zugeständniß der mittleren Pflichten und Pflichterfüllung gemacht und so eine doppelte Sittlichkeit gelehrt wurde, die konsequente Durchführung jener Vollkommenheit aber sich in den Kynismus zurückzog. Während die Selbstherrlichkeit des Subjekts gegenüber dem Widerstreit des Lebens sich nur in der Freiheit des Selbstmords zu behaupten wußte, hat das Prinzip der Natur- und Vernunftallgemeinheit zum Kosmopolitismus eines Weltbürgerthums und seiner ethischen Konsequenzen, auf religiösem Gebiet zu einem pantheistischen Monotheismus, und so in beiden über die antiken Schranken

hinausgeführt; ist aber hier wie dort nicht über Abstraktionen hinaus zu einem persönlichen Verhältniß gekommen, hat daher nur die Bedeutung einer Weissagung der Zukunft gewonnen.

1. **Epikur** erklärte, anknüpfend an Aristipp's Lustlehre und sie veredelnd, als das wesentliche Gut die Lust, im Sinn der Schmerzlosigkeit für den Körper, der Gemüthsruhe für die Seele. Diese **Ataraxie** charakterisirt den **Weisen**. Die Tugend ist Mittel für diesen Zweck der Lust — eine Moral aus Reflexion. Daraus erwuchs das Ideal eines gebildeten Genußlebens, welches sich von der öffentlichen Thätigkeit möglichst zurückzieht (λάθε βιώσας), um in seiner Gemüthsruhe nicht gestört zu werden — ein verfeinerter Egoismus, der die absterbende Kraft nur mehr verweichlichen konnte, daher auch vor dem Christenthum weichen mußte, das in Leid und Arbeit sich zu stählen hatte.

2. Der **Stoicismus** bildet den Gegensatz dazu, ausgehend vom Kynismus des Antisthenes, der die Tugend für das einzige Gut und ausreichend zur Glückseligkeit erklärte, so daß der Weise, sich selbst genügend (αὐτάρκης), um das übrige Leben und seine Sitten und Formen sich nicht zu kümmern hat. Aber in diesem Prinzip der absoluten Subjektivität lag der Kosmopolitismus, freilich ein ganz abstrakter, beschlossen, welchen Zeno und seine Nachfolger (Chrysippus, Kleanthes u. s. w.) entwickelten, unterstützt durch die kosmopolitische Wendung, welche das antike Leben durch Alexander d. Gr. und durch das Zurücktreten des Staatsinteresses genommen hatte.

3. Das **Prinzip** der Stoa ist die Naturallgemeinheit, welche identisch mit der allgemeinen Vernunft ist (φύσις, εἱμαρμένη, λόγος u. s. w.), für die Ethik also Forderung der Natur- (also Vernunft-) gemäßheit (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), worin die Tugend und in dieser die Glückseligkeit besteht, wogegen alles Andere nur ein Adiaphoron ist. Jenes vernunftgemäße Handeln fordert nicht bloß Mäßigung, sondern Ueberwindung der Affekte, als des Unvernünftigen, also **Apathie** — eine negative Tugend, welche im Erfolg mit der epikureischen Ataraxie zusammentraf. In dieser **Weisheit** besteht die **Einheit** der Tugend, welche sich aber auseinanderlegt in die bekannten vier Kardinaltugenden, die wesentlich durch die Stoa zum Schema der Ethik bis weit herunter wurden.

4. Diese Idee der Sittlichkeit findet ihre Darstellung im **Idealbild des Weisen**, der allein glücklich, frei, vollkommen, König, Priester u. s. w. an Glückseligkeit selbst Zeus nicht nachsteht — Schilde-

rungen und Paradoxien, die sich schließlich in hohles Pathos und bloße Rhetorik verlieren. Da nun aber dieses Ideal in der Wirklichkeit nicht nachzuweisen war, half man sich durch die Annahme von Fortschreitenden (προκόπτοντες), die den Uebergang von den Thoren zu den Weisen bilden sollten. Aehnlich suchte man auch in der Lehre von den äußeren Gütern zu vermitteln, die nach strenger Lehre eigentlich sämmtlich Adiaphora sind, von denen aber doch manche, sofern sie in Beziehung zum sittlichen Handeln stehen, als wünschenswerthe (προηγμένα) von den verwerflichen (ἀποπροηγμένα) zu unterscheiden sind. Und ebenso in der Pflichtenlehre die vollkommenen Pflichten (κατόρθωμα), das eigentlich Gute, von den mittleren (καθῆκον), der gewöhnlichen Legalität — die Lehre einer doppelten Sittlichkeit, welche dann auch in die Kirche überging.

5. Die Konsequenz der Naturallgemeinheit und allgemeinen Vernünftigkeit war der Kosmopolitismus, das Weltbürgerthum besonders der späteren Stoa — freilich nur eine leere Abstraktion, aber doch insofern eine formale Vorbereitung für die positive Erfüllung durch das Christenthum.

6. Die Stimmung aber gegenüber dieser Allgemeinheit und ihrer Nothwendigkeit war die Resignation — eine negative Tugend; während die Betonung der Subjektivität und ihrer Selbstherrlichkeit gegenüber dem Zwang der Nothwendigkeit zum Ausweg des Selbstmords führte (ἐξαγωγή, patet exitus) — das ist der Verzicht auf die Lösung der sittlichen Aufgabe, also die Selbstwiderlegung der Ethik.

7. Die Identifizirung aber jener Naturallgemeinheit und allgemeinen Vernunft mit der Gottheit gibt der Stoa das sie auszeichnende religiöse Gepräge und führt wie zum Streben nach einer Menschheitsmoral so zum Versuch einer Weltreligion, die aber, ebenso abstrakt wie jene, über eine allgemeine religiöse Stimmung des Pantheismus nicht hinauskam, und so nur die Bedeutung der Weissagung einer konkreten Weltreligion im persönlichen Verhältniß zur absoluten Persönlichkeit hatte.

3. Die Moral der Popularphilosophie.

§ 5. Cicero und Seneka.

Wie Rom den Ertrag der alten Welt überhaupt in sich aufnahm, um ihn der folgenden Zeit zu überliefern, so auch der antiken Philosophie, aber entsprechend dem nüchternen und praktischen Geist

Roms, in popularisirender und praktischer Wendung. Der Tradition des alten römischen Geistes entsprach am meisten die stoische Moral, welche Cicero in popularisirter Gestalt neben anderen philosophischen Gedankenreihen seiner Zeit zu vermitteln, Seneka aber als Heilsmittel für die kranke Zeit darzustellen suchte, ohne aber über den Gegensatz des Ideals und der Wirklichkeit hinauszukommen, und ohne auch in der religiösen Grundlage, welche er der Moral zu geben versuchte, eine Kraft der Verwirklichung zu besitzen, so daß dieser Zwiespalt nur zu gesteigerter Rhetorik führte und er auch keine andere Weisheit als die Resignation und schließlich nur den Selbstmord als den Weg der Freiheit wußte.

1. Roms Beruf war, die damalige Welt zu einigen und so auch das Geistesleben der Völker in sich aufzunehmen, um es der folgenden Zeit zu vermitteln, aber mit dem Gepräge seines Geistes, der nüchtern wie er war, wesentlich das Praktische, so in der Philosophie die Moral betonte, und neben anderen philosophischen Einflüssen in seiner bessern Geistesart am meisten Sympathie für den Ernst und die Strenge der stoischen Moral hatte. So entwickelte sich eine Popularphilosophie und popularphilosophische Moral, die zum Gemeingut der Bessergesinnten wurde, und in welcher die Elemente des Kosmopolitismus und der pantheistisch religiöse Zug eine weitere Ausbildung erfuhren.

2. Cicero hat die Vermittlung und Popularisirnng der griech. Philosophie als Beruf ergriffen und besonders für die Moral geübt. Außer seinen 5 BB. vom höchsten Gut und Uebel (de finibus bonorum et malorum), wo er die Lehre der Epikureer, Stoiker und Peripatetiker über das höchste Gut und die Tugend sich gegenseitig auseinandersetzen läßt, ferner den 5 BB. Tuskulanen über einzelne praktische Fragen, sowie den Monographien Lälius und Cato maior hat er vor Allem in seinen 3 BB. von den Pflichten (de officiis) auf Grund der gleichnamigen Schrift des Panätius die stoische Moral unter dem Gesichtspunkt der Pflicht gemäßigt vorgetragen und damit auf lange hinaus bedeutsame Einwirkung geübt. Mit der Stoa unterscheidet er hier die zweifache Pflichtenreihe oder Sittlichkeit, die ideale des Weisen (rectum perfectum κατόρθωμα) und die des gewöhnlichen Menschen (medium commune, καθῆκον). Die Grundlage der Sittlichkeit ist — stoisch — die Natur, das ethische Prinzip convenienter naturae vivere. Da die Natur das Allgemeine ist, so erwächst hieraus der Kosmopolitismus der societas generis humani, die

humanitas und die entsprechende Gesinnung des Wohlwollens (beneficentia, benignitas), welches freilich seine Schranken hat: an der Würdigkeit des Betreffenden und an der Rücksicht auf uns selbst — überhaupt eine sehr reflexionsmäßige Sittlichkeit, deren Reinheit obendrein wesentlich beeinträchtigt wird durch den praktischen Gesichtspunkt des Nutzens und der öffentlichen Meinung, so daß es in Wirklichkeit doch zu einer selbstischen Tugend kommt.

3. Seneka hat durch seine zahlreichen Schriften moralischen Inhalts — die 124 an Lucilius gerichteten Briefe, eine Art Moralhandbuchs; die Trostschriften an seine Mutter Helvia, an Polybius, an Marcia; die Abhandlungen über die Wohlthaten (7 BB.), vom Zorn (3 BB.), von der Gemüthsruhe, von der Unerschütterlichkeit des Weisen, von der Muße des Weisen, von der Kürze des Lebens, vom seligen Leben, von der Vorsehung u. s. w. — wesentlich mit dazu beigetragen die stoische Denkweise in der ermäßigten Gestalt, in der er sie vertrat, zur religiös-sittlichen Ueberzeugung der ernster Gesinnten zu machen. In der Kirche aber galt er später vielfach als ein Christ und ist auch neuerdings wieder mit abenteuerlichen Beweismitteln für einen solchen ausgegeben worden. Bei Seneka wiederholen sich die stoischen Sätze von der allgemeinen Vernunft der Natur, dem Ideal des Weisen, seiner Vollkommenheit und Unabhängigkeit von allen äußeren Gütern und Erfahrungen — ein Ideal, dem freilich die Wirklichkeit nirgends entsprach und seine eigene am wenigsten; und endlich der stoische Kosmopolitismus, da die gemeinsame Vernunft alle zum corpus magnum der allgemeinen menschlichen societas verbindet, von der auch der Sklave nicht ausgenommen ist. So sucht sich aus dem antiken Partikularismus ein allgemeiner Humanismus herauszuarbeiten, ohne freilich über theoretische Sätze hinauszukommen und eine Macht der Wirklichkeit zu werden. Denn auch die von Seneka stärker vertretene religiöse Stimmung vermochte keine sittliche Kraft zu verleihen. Denn der Gott dieses pantheistischen Monotheismus ist nur die Abstraktion der Welt, kein lebendiger Gott der geschichtlichen Offenbarung, also keine Macht der sittlichen Wirklichkeit.

§. 6. Epiktet und Mark Aurel.

Epiktet setzt die Richtung Seneka's fort, mit noch stärkerer Vertretung des religiösen Moments, aber ebenfalls ohne über die Resignation gegenüber der Naturnothwendigkeit, und bei aller Betonung der allgemeinen menschlichen Gemeinschaft über eine bloß

passive Moral hinauszukommen zu einer positiven sittlichen Einwirkung. Die gleiche Gedankenrichtung begegnet uns in Mark Aurel's Meditationen, nur noch mehr als früher mit der Stimmung und dem Tone der Weichheit und Kraftlosigkeit und doch mit dem alten Selbstgefühl der Gottgleichheit.

1. Epiktet (ἐγχειρίδιον) setzte die Bedeutung der Philosophie ganz in ihre sittliche Abzweckung: der Philosoph ist ein Arzt für die Kranken; die Erkenntniß der Krankheit also die Voraussetzung der Heilung. Wenn er noch stärker als Seneka das religiöse Moment betont, so führt ihn das doch nicht über die Resignation hinaus. Denn die Gottheit ist die allgemeine Weltvernunft, an welcher der Mensch Theil hat. Auf diese seine Gottverwandtschaft sich zurückziehend macht der Mensch sich unabhängig von allem Aeußern und gleichgültig gegen dasselbe. Sein Staat ist die Welt, seine Gemeinschaft die Menschheit. Denn alle entstammen der Gottheit (Διὸς ἀπόγονοι). Aber zu einer wirklichen Menschenliebe kommt es doch nicht. Sein letztes Wort ist ἀνέχου καὶ ἀπέχου ertrage und entsage — der Ausdruck einer rein passiven Moral, die auf alle positive sittliche Einwirkung verzichtet.

2. Mark Aurel hat in seinem philosophischen Tagebuch εἰς ἑαυτόν aus den letzten Jahren seines Lebens (172—175) sein stoisches Bekenntniß in schönen Worten niedergelegt, aber ohne die Schranken dieser wie der antiken Philosophie überhaupt zu überschreiten. Sofern der Mensch mit der vergänglichen Welt zusammengehört, ist die Stimmung Resignation, sofern er an der Weltvernunft, also an der Gottheit Theil hat, ist sie stolzes Selbstgefühl. Jene Stimmung erfüllt M. Aurel auf das Stärkste: die alte Welt rüstet sich zum Sterben. Nicht minder aber auch diese; aus der vergänglichen Außenwelt zieht er sich zurück in die Innenwelt des Geistes, der Vernunft, der inneren Freiheit. „Es genügt allein mit dem Genius (δαίμων) im eigenen Inneren zu leben und ihm aufrichtig zu dienen.“ Diese Religion ist also Kultus der eigenen Göttlichkeit. Wir sind alle Bürger des Einen großen Reiches der Welt — einer Art Reich Gottes. So sind wir für einander geschaffen, für einander zu sorgen, einander zugethan zu sein u. s. w. Aber so schön und fast christlich das klingt, so ist das doch nur gemeint als Kultus der eigenen Göttlichkeit, das Beherrschende also nicht die Liebe, sondern der Stolz. Ist uns nicht verstattet, der eigenen Göttlichkeit gemäß zu leben, so weiß auch M. Aurel keinen anderen Ausweg als den Selbstmord (τοῦ ζῆν ἔξιθι), d. h. die Verzweiflung daran, daß die sittliche Aufgabe in diesem Leben unter allen

Umständen müsse gelöst werden können. Das aber ist die Verkennung der eigentlichen Natur des Sittlichen. Diese ganze stoische Moral ist stark in Worten, aber schwach an Kraft. Von ihr konnte die Hülfe nicht kommen, sondern nur von einem Reiche Gottes, welches „nicht in Worten steht, sondern in Kraft“ (1 Kor. 4, 20).

3. Der Kynismus aber, welcher die Stoa ablöste und die Unabhängigkeit von allem Aeußeren, welche die Stoa lehrte, in die Wirklichkeit des Lebens übersetzen wollte, verwechselte diese Unabhängigkeit mit der Gleichgültigkeit gegen alle Sitte menschlichen Gemeinschaftslebens, und hob so die Wirkung, welche die ernste Sittenpredigt einzelner Vertreter üben konnte, durch die vielfache Rohheit der Erscheinung und die Verkehrung der angeblichen Natur in die Karikatur der Unnatur wieder auf — doch immerhin ein Protest gegen die Ueberkultur, wie er sich in ähnlichen Erscheinungen später auf christlichem Boden wiederholte.

4. Der Ausgang der Antike in der asketischen Moral der Mystik.

§ 7. Der Neupythagoreismus und Neuplatonismus.

Die religiöse Restauration im Zeitalter der Antonine im Gegensatz zur früheren Aufklärung suchte wie in allerlei neuen Kulten so im Anschluß an Gestalten der Vergangenheit Befriedigung des religiösen Bedürfnisses und die Kraft der sittlichen Erneuerung. So bildete sich um die Phantasiegestalt des Pythagoras eine religiös-moralische Gemeinschaft, welche das Heil auf dem Wege der Entsinnlichung zu finden und der Welt zu bringen glaubte und in einzelnen Trägern wie Apollonius von Tyana Repräsentanten dieser religiösen Askese fand. — Diesen wie überhaupt die Versuche einer religiösen Moral auf der Grundlage der bisherigen Voraussetzungen brachte Plotinos in seinem umfassenden System des Neuplatonismus zum Abschluß. Das Ziel alles sittlichen Strebens ist ihm die Einigung der Seele mit der Gottheit und ihrer übersinnlichen Welt des reinen abstrakten Seins. Denn die Geistigkeit ist das Gute, die Körperlichkeit das Böse, der Weg jener Einigung also die Reinigung und Loslösung vom Körperlichen, die mystische Erhebung, zuhöchst die enthusiastische Entrückung aus dem sinnlichen Bewußtsein in jene göttliche Welt des reinen Seins. — In diesem mystischen Asketismus und Enthusiasmus mündet der Intellektualismus der griechischen Philosophie und endigt damit. Die langen und tiefen Nachwirkungen

dieser Philosophie in der kirchlichen Theologie ruhen auf der scheinbaren Verwandtschaft mit dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch, wobei man verkennt, daß jener Gegensatz ein naturhafter, dieser ein sittlicher, weil im persönlichen Verhältniß zur sittlichen Persönlichkeit Gottes begründeter ist.

1. Im Zeitalter der Antonine vollzog sich eine religiöse Restauration als Rückschlag gegen die Aufklärung am Ende der Republik und im Beginn der Kaiserzeit. Der Zweifel und die Verzweiflung, auf theoretischem Weg zur Erkenntniß und Gewißheit der Wahrheit zu kommen, erzeugte einen Hunger nach Offenbarung, der sich in krankhafter Hinneigung zu allerlei Kulten, Weihen, Lehren bis zu magischen Künsten herab kundgab. Mit diesem mystischen Zug verband sich in dieser Zeit der Uebersättigung der asketische, der den Weg zum Heil in der Entsinnlichung sah.

2. Diese Denkweise knüpfte sich an die sagenumwobene Gestalt des Pythagoras, um welche sich ein neupythagoreischer Kreis bildete, der ihn als seinen Heiligen, als Organ göttlicher Offenbarung und als die Verwirklichung seines eigenen sittlichen Ideals verehrte. Mit dieser religiösen Lebensgestaltung in der Form eines religiösen Ordensbundes und einer asketischen Moral glaubte man die Schäden der Zeit zu heilen. In diesem Sinn hat Philostratus c. 220 n. Chr. das Leben des kappadocischen Pythagoreers Apollonius v. Tyana (1. Jahrh.), der sich durch seine angebliche Weissagungsgabe und magische Kunst einen Namen gemacht, sagenhaft dargestellt. Die Moral ist hier Befreiung aus der körperlichen Haft und Befleckung durch Enthaltung von Fleisch, Wein und Ehe. Solche Entsinnlichung ist Vergöttlichung, die ethische Aufgabe also physisch gedacht.

3. Jenes Verlangen nach übernatürlicher Offenbarung, deren Bedingung Ablösung von der Sinnlichkeit ist, theilt auch Plutarch v. Chäronea († c. 120 n. Chr.), der sonst zwar, als ein Mann des öffentlichen Lebens, nüchterner ist und in der Tugendlehre eine Mittelstellung zwischen Aristoteles und der Stoa einnimmt, dessen bewegender Gedanke seines Lebens aber Gründung der Sittlichkeit auf Frömmigkeit in jenem Sinn ist.

4. Plotinos († 270), der größere Schüler des Ammonius Sakkas († 242), der Stifter der neuplatonischen Schule bringt jene Richtung auf die übersinnliche Welt der Gottheit, zu welcher sich die Seele in mystischer Erhebung aufzuschwingen habe, zu ihrer Vollendung und zum umfassenden System. Das Ziel alles sittlichen Strebens ist

die Einigung mit der Gottheit, die Gottheit aber die reine Uebersinnlichkeit, das höchste Sein im Sinn der Abstraktion des Seins, und diese reine Geistigkeit identisch mit dem Guten. Sittlichkeit ist also hier identisch mit Geistigkeit, die sittliche Aufgabe Entkörperung, die Glückseligkeit Einigung mit jener höheren Welt des Geistes auf dem Weg der Reinigung von der Befleckung durch den Körper, der geistigen Abstraktion von allem Sinnlichen, der mystischen Erhebung zur göttlichen Welt, auf höchster Stufe durch die enthusiastische Ekstase, in welcher alles menschliche Bewußtsein schwindet und untergeht im göttlichen, in diesem „Liebeswahnsinn", wodurch der Mensch selbst zu Gott wird — eine Höhe, die selbstverständlich nur für die Aristokratie des Geistes, nicht für die Menge ist und dem Plotinos selbst, nach seines Schülers Porphyrius Zeugniß, viermal zu Theil geworden.

Das war die letzte Konsequenz des antiken Intellektualismus und seiner Hochstellung des Geistes auf Kosten des Willens. Die Entwicklung, welche mit der nüchternen Dialektik des Sokrates begonnen, endigt mit enthusiastischer Naturtrunkenheit und mit der Magie als dem Mittel dazu. So sittlich hochstehend Plotin's Charakter uns geschildert wird und so hoch seine geistige Bedeutung uns erscheint, so hat er doch mit seiner Philosophie allem Aberglauben die Thür geöffnet und mit aller seiner Geistigkeit doch nur den Naturgrund aller heidnischen Moral wie Religion ans Licht gestellt. Es fehlt die Erkenntniß der Sünde.

5. **Der Ausgang.** Seine Schüler haben diese Gedanken nur weitergesponnen, entweder mehr nach der asketischen Richtung wie **Porphyrius**, oder im Sinn einer phantastischen Mystik wie bei **Jamblichus**, welcher aus dieser Philosophie eine Religion machte, welche dann der Kaiser **Julian** als die Wahrheit der antiken Religion — vergebens — zur Geltung zu bringen suchte. Aber weder eine so gefeierte Erscheinung wie **Hypatia** (Anfang des 5. Jahrh.) in Alexandrien, noch die scholastische Gelehrsamkeit des **Proklus** in Athen († 485) konnte diese Philosophie am Leben erhalten. Das Edikt Justinian's 529 machte der Philosophenschule in Athen ein Ende. Aber die **Nachwirkungen** dieser neuplatonischen Philosophie mit ihrem mystischen Enthusiasmus und ihrer Moral der Entsinnlichung erstrecken sich weit in die christliche Zeit und in die Gedankenkreise auch der kirchlichen Theologie herein. Denn diese Philosophie schien von allen antiken dem Christenthum am verwandtesten. Und doch sind die ähnlich lautenden Gegensätze von Geist und Fleisch auf beiden

Seiten grundwesentlich verschieden. Denn beim Christenthum sind sie sittlich, persönlich, dort sind sie naturhaft. Und das ist der Unterschied wie des Heidenthums vom Christenthum überhaupt, so auch in der Moral beider.

5. Der Unterschied der antiken Moral von der christlichen.

§ 8. Die Schranken der antiken Moral gegenüber der christlichen.

Im Christenthum handelt es sich um das persönliche Verhältniß zu Gott, der absoluten sittlichen Persönlichkeit; in der Antike, wie im Heidenthum überhaupt, auf allen Stufen, wie in der Religion, so in der Moral, um das Verhältniß zur Natur, auch in der Form der höchsten Abstraktion des allgemeinen (stoisch) und reinen (neuplatonisch) Seins. Daraus ergeben sich die Schranken der Relativität, Vereinzelung, Naturhaftigkeit und Ungleichheit des Sittlichen. Der Weg der Sittlichkeit aber ist entweder der niedere der bürgerlichen Legalität, oder der höhere des philosophischen Wissens, der aber nur für eine Aristokratie des Geistes gangbar und der Natur der Sache nach so wenig vermögend ist, das innere Wesen des Menschen zu erneuern wie jener, so daß das alte Wesen des Menschen ungebrochen dasselbe, d. h. das Prinzip der Sittlichkeit doch immer die natürliche Selbstheit und Selbstsucht ist, sei es in individueller oder genereller Gestalt. Dem gegenüber bezeichnet das Christenthum einen wesentlichen Fortschritt und besitzt in seiner Verkündigung der göttlichen Gnadenoffenbarung eine wirkliche Macht der Heilung.

1. Die Stufen der antiken Moral. Von der bürgerlichen Moral, welche in der Mäßigung und Gerechtigkeit die Schranken gegenüber der Gottheit und den Nebenmenschen einhält, welche durch den Willen der Gottheit gezogen sind, erhebt sich die philosophische in Aristoteles zur Norm der Vernunft, seit Plato zur Gottheit. Von der Gottähnlichkeit, die Plato als Ideal aufstellt, schreitet sie in der Stoa fort zur Gottgleichheit, im Neuplatonismus des Plotinos zur Gotteinheit. Aber immer ist es nicht der persönliche Gott und das persönliche, also wahrhaft sittliche Verhältniß zu ihm, sondern der Kosmos, welcher nur als unsinnlicher mit dem Namen der Gottheit bekleidet wird, so daß es auch bei aller religiösen Begründung und Färbung der Moral über das Verhältniß zur Natur nicht hinaus-

kommt. Daraus ergeben sich denn auch als nothwendige Folgerung die Schranken der antiken Fassung des Sittlichen.

2. Da der Kosmos nicht das Höchste und Absolute, sondern immer nur ein Relatives ist, so fehlt der antiken Moral das höchste Ziel und die höchste Norm, ist demnach auch die Moral mit der Schranke der Relativität behaftet. Es ist nicht das Sittliche im höchsten Sinn, sondern nur ein relativ Sittliches wie der Staat, was sie kennt. Und auch der Universalismus der letzten Periode kommt über die Schranke des Kosmos nicht hinaus; denn seine religiöse und sittliche Allgemeinheit, zu welcher er die antike Betrachtung erweitert, ist nur das Bild des Kosmos und obendrein eine Abstraktion. — Da ferner der Kosmos die Welt des Mannigfaltigen und Einzelnen ist, so trägt auch die dadurch bestimmte Moral die Schranke der Vereinzelung an sich. Erstens, weil nur einzelne relative Verhältnisse die maßgebenden sind, nicht das eine sittliche Grundverhältniß zu Gott, nur einzelne Tugenden, die sie kennt, nicht eine einheitliche Sittlichkeit.[1] In dem Maß, als die Stoa eine solche anstrebt, bleibt dieß nur Postulat und trägt den Charakter der abstrakten Allgemeinheit an sich, welche keine Gewähr der Wirklichkeit in sich trägt. — Weiter da die Welt der Bereich der Natur ist, so trägt die antike Moral den Charakter der Naturhaftigkeit an sich, so daß das Sittliche nicht in seiner Besonderheit, von den sachlichen Gebieten der Sitte und des Rechts unterschieden, zur Geltung kommt. Und da dieß die Welt der Ungleichheiten ist, so ist auch die Sittlichkeit für die Verschiedenen eine verschiedene, was dem Begriff des Sittlichen widerspricht, welches das für Alle, weil für die Persönlichkeit in Allen, Gleiche ist.

3. Der Weg aber zur Verwirklichung dieser Sittlichkeit, wie sie von der antiken Denkweise gefaßt wird, ist entweder der der Legalität, sofern es sich um maßvolle Gestaltung, also um eine Beherrschung der Natur durch die Einsicht der Vernunft und die formale Kraft des Willens handelt, also nur eine justitia civilis, d. i. eine Sittlichkeit der äußeren Handlung; oder, da es die Philosophie ist, welche zur Sittlichkeit verhelfen will, der Weg des Wissens, welcher der Natur der Sache nach nur für eine Auswahl Einzelner offen steht, so daß die antike Moral in ihrer angeblich höheren Gestalt den Charakter

---

1) Z. B. Ecce homo. Darstellung von J. Chr. Leben u. Wirken. Aus dem Engl. Erl. 1867 S. 160: „Der Patriot, der des öffentlichen Verrathes unfähig ist, kann im Privatleben betrügen. Der keusche Mann kann ein Verräther sein, der ehrliche grausam" u. s. w.

des Aristokratismus an sich trägt, was der Widerspruch zur Idee des Sittlichen ist. Das Wissen aber hat sowohl an jener beschränkten Norm seine Schranke, so daß es zu einer wahren Erkenntniß der sittlichen Wirklichkeit nicht kommt, sondern die sittliche Beurtheilung immer eine oberflächliche ist, als auch trägt es in sich selbst die Schranke, daß das Wissen keine Macht der sittlichen Willenserneuerung sein kann. Von ihrem Prinzipat des νοῦς aus kommt die antike Moral nicht zur Forderung der μετάνοια, und wenn sie dazu käme, besäße sie nicht die reale Macht, sie zu wirken.

4. So bleibt der sittliche Naturgrund wie er ist, d. h. die natürliche Selbstheit als das Prinzip der antiken Moral. Und so hat man denn auch von Anfang an in der Kirche, und mit Recht, den Stolz als dasselbe bezeichnet.[1] Der Großgesinnte des Aristoteles wie der Weise der Stoa trägt das unverkennbare Gepräge desselben an sich. Die antike Welt ist die Welt der Selbstsucht, die caritas — nach Böckh — keine antike Tugend[2], und wenn nicht die Welt der individuell begrenzten Selbstsucht, so doch — im Patriotismus u. s. w. — der erweiterten generellen. „Plato wünscht den Athenern Glück, daß sie in ihren Beziehungen zu den Persern mehr als die andern Griechen einen reinen und herzlichen Haß gegen das Fremde gezeigt hätten.“[3] Und wenn auch dieser Völkergegensatz sich minderte, so wich er nur der Gleichgültigkeit und dem stolzen Hochmuth der Wissenden.[4] „In der Neuzeit herrscht die Selbstsucht in einer Verachtung der Moral, in der alten Zeit war sie von der Moral gebilligt, geschützt und theilweise zur Pflicht gemacht.“[5] Und wenn man auch Liberalität kannte und übte, so ist das doch nicht Barmherzigkeit. Das Christenthum bezeichnet dagegen einen wesentlichen Fortschritt und Unter-

---

1) Auch Kant, Prakt. Vernunft. 6. Aufl. S. 186.

2) Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882. S. 3 ff. Böckh, Staatshaushalt der Athener. II, 260. Laktanz, Institt. VI, 10: „Die Barmherzigkeit und die Humanität sind Tugenden, die den Gerechten und Verehrern Gottes eigenthümlich sind. Davon lehrt die Philosophie nichts. Staël, De la literature I, p. 149: le bonheur des autres n'est point l'objet de la morale des anciens; ce n'est pas les servir, c'est se rendre indépendant d'eux, qui est le but principal des tous les conseils des philosophes.

3) Ecce homo u. s. w. S. 168. Menexenus p. 245: τὸ τῆς πόλεως γενναῖον καὶ ἐλεύθερον etc. φύσει μισοβάρβαρον διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἕλληνας καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων.

4) Sen. ep. 73: sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Jupiter.

5) Ecce homo u. s. w. S. 169.

schied.[1] Es ist deshalb wider die Geschichte, diesen Fortschritt zu leugnen.[2]

Ueber die Schranke der antiken Moral führt auch der Buddhismus nicht hinaus, den man so oft dem Christenthum nahe oder gleich gestellt hat.

Anhang. Der Buddhismus.

§ 9. Der Buddhismus.

Dhamma padam [d. h. Fußtapfen des Gesetzes] palice ed. latine vertit etc. V. Fausböll. Hauniae 1855. Max Müller, Essays. Bd. 1. Lpz. 1869. Oldenberg, Buddha, s. Leben, s. Lehre, s. Gemeinde. Berl. 1881. G. Voigt, Buddhismus u. Christentum. Zeitfragen des christl. Volkslebens. Heft 89. Heilbronn 1887.

Mit der weltflüchtigen asketischen Stimmung, wie sie beim Ausgang der alten Welt sich geltend machte und von da aus auch in die christliche Kirche überging, berührt sich der Buddhismus Asiens. Dadurch schien er auch dem Christenthum verwandte Motive und Erscheinungen an sich zu tragen, während er doch in Wirklichkeit von diesem grundverschieden ist und die heidnische Grundlage nicht verläßt. Denn die Erlösung, die er bringen will, ist als Erlösung nicht von der Sünde, sondern von dem Leiden, welches das Leben selbst ist, gemeint, und zwar eine Selbsterlösung, die sich durch Wissen vollziehen soll; die Moral des Mitleids aber, die aus diesem Wissen erwächst, ist eine Moral der pessimistischen Stimmung, welche die sittliche Bedeutung des Lebens und seiner Arbeit verkennt und so denn auch keine Kraft der Einwirkung auf das Leben besitzt. Denn es fehlt dieser passiven Denkweise und Stellung zur sittlichen

1) Zum Unterschied der christlichen und der antiken Moral vgl. außer Ecce homo u. s. w. z. B. Schaubach, Das Verhältniß der Moral des klassischen Alterthums zur christl. Stud. u. Krit. 1851. H. Thiersch, Die Stoa des Zeno u. die Halle Salomonis. Vergleichung der stoischen u. der christl. Ethik. Allg. Conserv. Monatsschr. 1880, Okt. S. 261—280. Uhlhorn, a. a. O.

2) So besonders Buckle, Gesch. der Zivilisation in England. Deutsch v. Arn. Ruge. 6. Aufl. 1881. I, S. 153: „Es findet sich ohne Zweifel nichts in der Welt, was so wenig Veränderung erlitten, als jene großen Grundsätze, welche die Moralsysteme ausmachen. Andern Gutes zu thun, unsere eigenen Wünsche ihnen zu opfern — dieß und dergleichen mehr sind die Hauptsache der Moral; aber sie sind seit Jahrtausenden bekannt und nicht ein Titelchen ist ihnen zugefügt worden durch alle Predigten, Homilien und Textbücher, welche Moralisten und Theologen zur Welt gebracht haben". Es gebe also keinen Fortschritt in den moralischen Wahrheiten, weder in der moralischen Kraft, noch in der moralischen Erkenntniß, um so größer aber sei der im Wissen. I, 2 S. 181.

Lebensaufgabe das positive Verhältniß zu dem persönlichen Gott, welcher der Herr der Welt und somit auch allein das Heil des Lebens und die Kraft der sittlichen Lebensbethätigung ist. So bleibt auch diese Moral innerhalb der Schranke der antiken und überhaupt der heidnischen Moral, nur ein Verhältniß zur Welt zu kennen, sei es, daß dasselbe positiv oder negativ gefaßt wird, und eben deshalb das rechte sittliche Verhalten zur Welt nicht finden zu können.

1. Buddha, aus dem edlen Geschlecht der Sakya, um 560 v. Chr. geboren, verließ, angeblich von den Leiden des Lebens in der Empfindung getroffen, 29 Jahre alt Haus und Familie, um den Weg zur Erlösung von jenen Leiden zu finden. Nachdem ihn die strenge Askese, die er Jahre lang übte, nicht zu diesem Ziel geführt, ging ihm unter einem Baume einst die Erkenntniß von der Ursache des Leidens und dem Weg der Erlösung davon auf. Dadurch der Erleuchtete (Buddha) geworden, predigte er über vierzig Jahre lang diese neue Erkenntniß als Bettelmönch umherziehend und sammelte eine Mönchsgemeinde um sich, an welche sich dann ein weiterer Kreis von Laien anschloß. Nach seinem Tode (c. 480) haben die Konzile seiner Anhänger die nöthigen Gemeindeordnungen getroffen und die kanonischen Schriften festgesetzt.

2. Seine Lehre ist von Haus aus nicht Religion oder Kultus — dazu erst später geworden —, sondern Philosophie, und zwar nicht spekulative oder religiöse über die Entstehung der Welt oder die Götter, sondern sie will nur Lebensweisheit sein, und zwar Erlösung auf dem Weg des Denkens oder Wissens — Erlösung nicht von der Sünde, sondern vom Leiden. Das Leben selbst ist Leiden, weil ein steter Kreislauf von Werden und Vergehen. Es gilt dieß zu erkennen und durch diese Erkenntniß die Erlösung vom Leiden zu gewinnen, also denkend sich selbst zu erlösen, ohne daß wir einen Gott und Glauben an Gott nöthig haben. Das Nichtwissen ist der Grund des Uebels, das Wissen ist die Heilung davon. Denn „aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen, aus den Gestaltungen entsteht das Bewußtsein", und so durch eine lange Reihe von Mittelgliedern hindurch; „aus der Begierde kommt das Haften (an der Existenz); aus dem Haften (an der Existenz) kommt das Werden; aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniß und Verzweiflung". Wird die erste Ursache aufgehoben, an der diese Kette von Wirkungen hängt, wird das Nichtwissen vernichtet, so fällt alles, was aus demselben entspringt, zu-

sammen und wird alles Leid überwunden".[1] Um vier Wahrheiten handelt es sich also: dolor, doloris ortus, doloris interitus, doloris sedatio auf der octopartita via.[2] Die 1. Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden — kurz, die Existenz selbst ist Leiden. Die 2. Wahrheit von der Entstehung des Leidens: das ist der Durst nach Sein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begierde, der Durst nach Werden, nach Macht. Die 3. Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: gänzliche Vernichtung des Begehrens. Die 4. Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens: der heilige achttheilige Pfad: richtige Einsicht, richtige Gedanken, richtiges Wort, richtige That, richtiges Verhalten, richtiges Streben, richtiges Gedenken, richtiges Sichversenken. Der Mittelpunkt der Lehre also ist Erlösung vom Leiden durch Wissen.[3]

3. Die Moral ruht auf der 4. Wahrheit. Sie ist doppelt: Verhalten gegen den Nächsten und Verhalten gegen sich selbst. Im Verkehr mit dem Nächsten kommen vor Allem fünf Verbote in Betracht: kein lebendes Wesen tödten, sich nicht an fremdem Eigenthum vergreifen, nicht die Gattin eines andern berühren (für die Mönche: überhaupt kein Weib berühren), nicht die Unwahrheit reden, nichts Berauschendes trinken. Diesen Verboten entsprechen die Gebote des Wohlwollens gegen alle Geschöpfe, der Barmherzigkeit, der Wohlthätigkeit u. s. w.[4] Das Ideal ist der Weise; denn Thoren sind Alle; wer dieß weiß, ist weise, wer sich aber für weise hält, ein Thor.[5] Unbewegt von Lob und Tadel ist der Weise, ohne Verlangen, ohne Wunsch, frei von Kummer, los von Besitz, ruhig im Gemüth durch seine Erkenntniß, auch von den Göttern beneidet.[6] Dieses Ideal lautet ganz stoisch und jene Sätze christlich, und so ist denn auch diese Moral oft und hoch gerühmt worden.

4. Die Beurtheilung. Man hat diese Vorschriften gefeiert

1) Oldenberg, a. a. O. S. 117.

2) F. B. Dhamma padam etc. Satz 191.

3) Vgl. Oldenberg a. a. O. Kirchl. Handlexikon, herausg. von Meusel. Lpz. 1887. „Buddhismus" S. 593. Voigt, Buddhism. u. Christent. S. 32.

4) Clementia iram vincat, malum bono, avarum liberalitate, veritate falsiloquum. Verum loquatur, ne irascatur, det parvulum rogatus: per has tres conditiones ibit in deorum propinquitatem. Dhamma padam etc. Satz 223. 224.

5) Qui stultus se stultum putat, sapiens ille quidem ideo; stultus vero se sapientem putans, is certe stultus dicitur l. c. Satz 63.

6) Vgl. Satz 81—96.

als solche, mit denen „sich an sittlicher Reinheit nichts in den Werken andrer heidnischer Schriftsteller vergleichen läßt.[1] „Es scheint fast unbegreiflich, daß sich der Mensch ohne jede göttliche Offenbarung so hoch erhoben hat und der Wahrheit so nahe gekommen ist.“[2] Außer den fünf Hauptgeboten gegen den Mord, Diebstahl, Ehebruch, Trunk und Lügen gibt es noch besondere Vorschriften gegen jedes Laster, wie: Heuchelei, Zorn, Stolz, Mißtrauen, Gier, Geschwätzigkeit und Thierquälerei. Unter den vorgeschriebenen Tugenden finden wir nicht nur Ehrfurcht vor den Aeltern, Sorgfalt für die Kinder, Unterwürfigkeit unter Autorität, Dankbarkeit, Mäßigkeit im Glück, Ergebenheit im Unglück, und zu allen Zeiten Gleichmuth vorgeschrieben, sondern auch Tugenden, die sonst den heidnischen Systemen fremd sind, wie z. B. die Pflicht Beleidigungen zu vergeben und Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Alle Tugenden entspringen aus Maitrâ, und Maitrâ kann nur mit Barmherzigkeit und Liebe übersetzt werden. „Ich stehe keinen Augenblick an“, sagt Burnouf, „das Wort Maitrâ mit Barmherzigkeit (Liebe?) zu übersetzen; es bedeutet weder Freundschaft, noch das Gefühl, das der Mensch für einige seiner Mitmenschen insbesondere empfindet, sondern das allgemeine Gefühl, das uns mit Wohlwollen gegen die ganze Menschheit erfüllt und uns mit dem fortwährenden Wunsch, ihr zu helfen, beseelt.“[3] Aber abgesehen davon, daß der Buddhismus eine Erlösung nicht von der Sünde, sondern vom Leiden sein will, also in seinem Prinzip oberflächlich ist und nicht das eigentliche Leiden — Sünde und Schuld — trifft, so gilt 1. daß alles, was er aufstellt, nur Forderung, also Gesetzeslehre ist, ohne darin die Kraft der Erfüllung zu besitzen, 2. daß das Wissen keine Kraft ist, 3. daß die hier gelehrte Moral selbst nur eine passive, dadurch erschlaffende, ohne Kraft der Einwirkung auf das Leben zur Erfüllung seiner Aufgaben ist, 4. daß die Erfahrung davon auch Zeugniß ablegt, wie denn der Buddhismus, obgleich er Weltreligion sein will, keine Macht der geschichtlichen Bewegung geworden ist. Daß der Buddhismus blind ist für die Bedeutung und den Werth des Lebens, hat z. B. auch Kuenen anerkannt.[4] Im Prinzip des Wissens trägt diese Lehre wie auch die antike Philosophie das Prinzip des

1) Max Müller, Essays I, 1869, S. 193.
2) Laboulaye, Mitglied der französischen Akademie, in den Débats vom 4. Sept. 1853.
3) A. a. O. Aehnlich noch manche Andere.
4) National and universal religions. Lond. 1882, p. 293.

Aristokratismus an sich, wie denn der Buddhismus ursprünglich auch vorzugsweise in den edleren Geschlechtern Eingang fand. „Für die Geringen im Volk, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen Aufgewachsenen, in den Nöthen des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht, noch war die Dialektik der Lehre von der leidensvollen Verkettung der Ursachen und Wirkungen dazu angethan, dem Verlangen derer, die da geistlich arm sind, genug zu thun." „Dem Verständigen gehört diese Lehre — heißt es — nicht dem Thörichten." „Sehr ungleich dem Wort jenes Mannes, der die Kindlein zu sich kommen ließ, denn solcher ist das Reich Gottes. Für Kinder und für die, welche den Kindern gleichen, sind Buddha's Arme nicht geöffnet."[1] „Erlösung ist vor allem Andren Wissenschaft, und die Predigt von dieser Erlösung kann nicht mehr und nicht weniger sein als die Darlegung dieser Wissenschaft, d. h. eine Entwicklung von Reihen abstrakter Begriffe und abstrakter Lehrsätze."[2] Hier ist kein persönliches Interessirtsein für den Einzelnen, kein persönliches Gewissen der Sünde, keine individuelle Betheiligung, kein Eingehen in das innere Leben des Einzelnen, kein Verhältniß von Person zu Person, wie bei Christus — alles nur gleichmäßige Ruhe der Betrachtung; das Persönliche verschwindet hinter dem Schema, der Formel; Niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet — allein das Leiden der ganzen Welt ist es, von dem wir immer und immer wieder hören.[3] Bei Christus ist alles persönlich, hier ist alles unpersönlich. So ist denn auch die Sittlichkeit nicht positive persönliche Liebe wie beim Christenthum, als vielmehr negative und allgemeine Freundlichkeit; das persönliche Leben ist ausgelöscht in Unempfindlichkeit, und nur ein gewisses ruhiges Gefühl des Wohlwollens übriggeblieben, und zwar stets mit dem Ausblick auf Lohn. An die Stelle der Arbeit an sich selbst und des Kampfes mit der Sünde tritt die Abstraktion vom Irdischen, die innere, auch leibliche Zurückziehung bis zur Stockung des Athems. Und so kennt Buddha weder ein persönliches Verhältniß zur Gottheit im Gebet, noch die persönliche sittliche Aufgabe der Arbeit; das Ideal ist der Mönch und die eigentliche Gemeinde ist eine Mönchsgemeinschaft; an die Stelle der Arbeit tritt beschauliche Einsamkeit. In Wirklichkeit aber ist aus dieser abstrakten Philosophie eine Religion geistlosen und mechanischen Zeremoniells und äußerlichster

1) Oldenberg a. a. O. S. 159 f.
2) Oldenberg a. a. O. S. 183.
3) Oldenberg S. 191.

Werke geworden, welche keine sittliche Kraft belebender Einwirkung zu üben vermochte, sondern nur sittlich erschlaffend auf den Willen und das Handeln wirkte. Prschewalski[1] hat als Wirkung jener gepriesenen Religion unter den Mongolen nur die größte Stumpfheit des Denkens und Willens gefunden. Und niemals ist eine energische Reformation der immer mehr entartenden Religion versucht worden. Gerade die Hauptburgen des Buddhismus, vor allem Tibet, wo er am unvermischtesten mit fremden Elementen im unbestrittenen Besitz der Herrschaft sich befindet, stehen religiös, sittlich und kulturell auf überaus niedriger Stufe.

Nur das persönliche Verhältniß zum persönlichen Gott trägt in sich die Kraft wahrer Sittlichkeit — das ist das Ergebniß aller bisherigen Betrachtungen. Dieses persönliche Verhältniß aber muß eine That Gottes selbst sein, auf die der Mensch religiös eingeht, um dieses Verhältniß dann im sittlichen Verhalten entsprechend zu bethätigen. Das war es, was Israel vor den anderen Völkern voraushatte.

II. Die israelitische Ethik.

1. Die alttestamentliche Moral.

§ 10. Der unterscheidende Charakter der Moral Israels.

Vgl. die alttest. Theologien, bes Oehler, 2 Thle. Tüb. 1873. 74. 2. Aufl. 1882. Dillmann, Ueber den Ursprung der alttest. Religion. Gießen 1865. Ed. König, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgesch. gegenüber den Entwicklungstheoretikern. Lpz. 1884.

Der unterscheidende Charakter der alttestamentlichen Moral ist bestimmt durch den unterscheidenden Charakter der Geschichte und Religion Israels. Da es das Heilsverhältniß zwischen Gott und der Menschheit ist, welches sich in der Geschichte und Religion Israels vollzogen hat, so daß im Unterschied von allen anderen Völkern das Nationale und Naturhafte hier nur Träger und Form einer Offenbarung ist, die ein universelles Ziel in sich trägt, so prägt dieß auch der alttestamentlichen Moral im Unterschied von aller

1) Reisen in die Mongolei u. s. w. in den Jahren 1870—73. Aus dem Russischen v. Albin Kohn in Posen. 1877. Vgl. Allg. Zeitung 1877, Nr. 38, Beilage.

andern den unterscheidenden Charakter auf, daß sie schlechthin von dem entsprechenden Gottesbewußtsein und somit, wenn auch in der Form des Naturhaften und Nationalen, doch dem Wesen nach wahrhaft ethisch und universell bestimmt ist.

1. Die Naturhaftigkeit und nationale Beschränkung der heidnischen Moral ist gegeben mit der Naturhaftigkeit und nationalen Beschränkung der heidnischen Religion. Und auch in ihren letzten und höchsten Stufen kommt sie nicht über diese Schranke hinaus. Denn auch der Kosmopolitismus der ausgehenden alten Welt ist doch immer von der menschlichen Natur aus, also naturhaft, nicht vom Standpunkt des Einen persönlichen Gottes und der gleichen Beziehung zu ihm, also wahrhaft universell und ethisch gedacht. Und auch „die Vernunft“ der Stoa und „das Sein“ des Neuplatonismus ist nur eine Abstraktion der Welt, und ebenso die weltverneinende Moral beider, eben weil sie dieß ist, immer von der Welt aus, also naturhaft und dinglich bestimmt. So daß es nirgends zu einer persönlichen Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, also nirgends zum wahren Begriff des Ethischen kommt, weil nirgends das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit und des Verhältnisses zu ihr maßgebend ist, und ebenso sich nirgends eine freudige Gewißheit zur Macht des Sittlichen findet, weil dem bloß nationalen Bewußtsein oder der Vernunftallgemeinheit die Gewißheit der Zukunft fehlt.

2. Der Vorzug Israels ist es, daß seine natürliche Volksgeschichte Trägerin und Form des Heilsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit und seines geschichtlichen Vollzugs ist. Dieß ist maßgebend auch für das Gottesbewußtsein Israels. Der Gott Israels ist der Gott der Welt und ihrer Zukunft, denn er soll der Gott aller Völker werden. Zwar trägt auch hier die Religion und so denn auch die Moral nationale Gestalt an sich, entsprechend der geschichtlichen Entwicklungsstufe der vorchristlichen Zeit überhaupt. So hat also auch hier die Moral Naturgrundlage. Darin besteht die Schranke der alttestamentlichen Periode und die stete Versuchung der Wirklichkeit Israels. Aber der in dieser Schranke beschlossene eigentliche Inhalt ist nicht naturhafter, sondern persönlicher, sittlicher Art, weil durch das persönliche Verhältniß zu dem Gott der Heilsgeschichte, also dem ethisch persönlichen und universellen — demnach monotheistisch gedachten — bestimmt.

3. Der offenbarungsmäßige Charakter. Es ist der Irrthum der modernen Entwicklungstheorie, den ethischen Monotheismus

Israels aus jener nationalen Grundlage sich entwickeln zu lassen. Aus dem Polytheismus heraus habe sich der Monotheismus, und aus dem naturalistich gedachten Nationalgott der ethisch gedachte Gott der Welt entwickelt.[1] „Die israelitische Religion hat keine historischen Heilsthatsachen, sondern die Natur zur Grundlage. Das Verhältniß Jahve's zu Israel war von Haus aus ein natürliches; was man so eigentlich für das Theokratische in der Geschichte Israels ausgibt, ist durch Bearbeitung hineingebracht" —, so daß damit der spezifische Unterschied Israels von den heidnischen Völkern verneint und beide auf gleichen Boden gestellt sind. Aber das ist sowohl an sich widersprechend; denn aus der Wurzel der Natur kann sich der Natur der Sache nach nur die Stufe der Abstraktion von der Natur oder die Verneinung der Natur entwickeln, nicht aber der ganz andersartige positive Begriff der ethischen Persönlichkeit und des heilsgeschichtlich Offenbaren[2]; als auch im Widerspruch mit offenkundig vorliegenden Thatsachen und mit dem konstanten Bewußtsein der legitimen Träger des israelitischen Bewußtseins.[3] Die Spuren naturhafter Religion und Lebensweise in Israel bis weit herunter und in wiederholter Erneuerung sind nur ein Beweis für die Stärke des auch hier vorhandenen Naturelements, somit zugleich dafür, daß der Gegensatz des ethischen Monotheismus nicht ein natürliches Erzeugniß des nationalen Geistes, sondern eine Setzung von außen und oben, also Offenbarung war, wie dieß auch das konstante Bewußtsein Israels bestätigt und verbürgt. Und dasselbe gilt von der unerschütterlichen Gewißheit der Heilszukunft gegenüber allen Widersprüchen der Gegenwart.

4. Die Bedeutung für die Moral. Kommt es nun hier in Israel zum ersten Mal zu einem ethischen Gottesbegriff, und zwar nicht bloß als einer (philosophischen) Vernunfterkenntniß, sondern als einer geschichtlich gegebenen Gewißheit, so auch zum ersten Mal zu

1) So Kuenen, De Godsdienst van Israel. 2 Bde. Haarlem 1869. 70. De Profeten en de Profetie onder Isr. 2 Bde. 1875. Volksrelig. und Weltrelig. Berl. 1883. Duhm, Die Theol. der Propheten u. s. w. Bonn 1875. Wellhausen, Stade u. s. w. Auch Ed. Meyer, Gesch. des Alterth. 1. Bd. Stuttg. 1884. § 309 f. 358 ff.

2) Leop. Ranke, Weltgeschichte, I, 1881, S. 32: „Die Idee Jehova ist nicht etwa aus Naturdienst entsprungen; sie ist ihm entgegengesetzt". S. 38: „In dem einfachen Fortgang eines nationalen Naturdienstes hätte es keine Geschichte des Menschengeschlechtes gegeben. Diese gewinnt erst in dem Monotheismus, der sich von dem Naturdienst losreißt, Grund und Boden".

3) Vgl. hierüber bes. Ed. König's oben angef. Schrift gegen die Entwicklungstheoretiker, S. 89 ff. u. ö., und dess. Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgesch. Israels. 1886, S. 4 ff.

einer ethischen Moral im eigentlichen Sinn, welche sich nicht bloß vor der Vernunft rechtfertigt, sondern ihrer geschichtlichen Rechtfertigung gewiß ist[1], wenn auch gegenüber dieser allein legitimen Denkweise in der empirischen Wirklichkeit sich die Mächte des Naturlebens in Denken und Handeln immer wieder geltend machen.

§ 11. Der ethische Gottesbegriff Israels.

Auf Grund seiner geschichtlichen Offenbarung ist Gott Israel als der allein wahre, also einzige, als die Macht wie die Gnade, als der heilige und gerechte, und als die zielsetzliche Weisheit gewiß geworden.

1. Der alttestamentliche Monotheismus ist nicht ein Lehrsatz religions-philosophischer Spekulation oder verstandesmäßiger Abstraktion, sondern eine Wahrheit von praktischer Bedeutung. Seine Formel lautet: „Jahve ist Gott", „Ich bin es", nämlich Gott (Deut. 32, 39; Jes. 43, 10); Er allein (Jes. 37, 16).[2] Das heißt: er ist der allein wahre Gott. Denn jenes Wort besagt nicht bloß die Einzigkeit Gottes. „Wer ist wie du?" (Exod. 15, 11; Mich. 7, 18). „Also ist der sogen. ethische Monotheismus der Propheten eine unbegründete Erfindung der Entwicklungstheoretiker."[3] Nur ihre vollen Konsequenzen im Gegensatz zu den Göttern der Weltmächte hat jene prinzipielle Erkenntniß in den Propheten gezogen.

2. Die Macht der Welt. Wenn die heidnische Denkweise ihre Götter immer mit der Welt verflochten glaubt, weil sie eben kosmischer Wurzel sind, so ist für das alttestamentliche Bewußtsein Gott von vornherein von der Welt unterschieden und ihr entnommen. Das ist schon ausgesprochen in der ersten Aussage von Gott als dem Schöpfer, wodurch sich das israelitische Gottesbewußtsein von allem heidnischen unterscheidet. Denn ist die Welt eine freie That Gottes, so ist Gott von der Welt wesentlich unterschieden als die Macht und der Herr

1) Israel hat nach vielen ausdrücklichen Zeugnissen (Gen. 19, 8; Lev. 18, 3 ꝛc. Richt. 19, 30; 20, 6. 12 2 Sam. 13, 12) auch in seiner Moralität über ägyptische u. kanaanitische Lebensweise und Sitten sich erhaben gewußt.

2) Vgl. Hofmann, Schriftbeweis I, 63.

3) Ed. König, Die Hauptprobleme u. s. w., S. 39. 44; Beiträge u. s. w., S. 8 ff. Besonders bemerkenswerth ist, daß auch Vatke in seinen „Vorlesungen über Einleitung in das A. T." 1886, S. 43. 601 nicht nur „die Israeliten als die einzigen wirklichen Monotheisten der alten Welt" gepriesen, sondern auch die Propheten, und zwar schon die allerfrühesten als „die ältesten Träger der Offenbarung des Monotheismus" anerkannt hat.

Welt. Als von der körperlichen Welt unterschiedener ist er selbstverständlich Geist[1]; als solche hinter der Welt stehende Geistesmacht Gegenstand scheuvoller Verehrung (Elohim). Als der Ueberweltliche (El schaddai), nicht bloß eine Macht in der Welt, wie die heidnischen Götter, sondern eine Macht über die Welt und zwar die ganze Welt, bildet er das Gottesbewußtsein besonders der patriarchalischen Zeit.[2]

3. Die Persönlichkeit Gottes ist mit seiner Ueberweltlichkeit von selbst gegeben. Als Jahve ist er der sich selbst angehörige, sein selbst seiende, daher sich selbst bestimmende, also freipersönliche; demnach auch sich selbst gleiche — in der Geschichte der Treue — im Verhältniß zu den Menschen. Ps. 19 nennt Gott als Gott der Naturoffenbarung Elohim, als Gott der Gesetzesoffenbarung Jahve. Aber von der Frage nach dem Alter dieses Namens unabhängig ist jene Gewißheit der Persönlichkeit Gottes, denn sie ist mit der Gewißheit der Schöpfung und mit der geschichtlichen Offenbarung selbst schon gegeben. So spricht sie sich denn auch in dem großen Worte aus: „Ich bin es" (Deut. 32, 39; Jes. 43, 10), welches die stärkste Selbstposition Gottes enthält. Ist aber Gott als überweltlicher und persönlicher der Welt der Naturhaftigkeit entnommen, so ist dadurch ein persönliches Verhältniß und Verhalten zu ihm ermöglicht, welches von vornherein der Welt enthoben, also nicht naturhaft, sondern im eigentlichen Sinn sittlich weil persönlich ist.

4. Der Gnädige. Indem Gott der Ueberweltliche sich in geschichtliche Beziehung zu den Menschen setzt, erweist er sich in solcher Herablassung als den Gnädigen. Denn daß Gott sich zu Abraham, dann zu Israel in ein Verhältniß setzt, trotz ihrer Sündhaftigkeit, sie erwählt aus der übrigen sündigen Welt und einen Bund der Gemeinschaft mit ihnen eingeht, darin das Heil der Zukunft vorbereitet, und trotz aller Sünde Israels dem getreu bleibt, ist freie, sich selbst bestimmende Gnade. Denn eine Gnadenerweisung ist es, die Abraham empfängt und die auf das Heil der Welt zielt (Gen. 12, 3; 22, 18), und eine Verherrlichung der treuen Gnade Gottes gegen sein Volk ist das Lied Mosis (Deut. 32), diese magna charta aller folgenden Prophetie, welche die hier angeschlagenen Themata nur weiter aus-

1) Jes. 31, 3 אֵל = רוּחַ im Gegensatz zu בָּשָׂר dem Menschen, ebenso אֱלֹהִים Ps. 97, 7. 9; 1 Sam. 28, 13.

2) Die Weltregentschaft des von Israel verehrten Gottes ist aber auch später oft, besonders deutlich Amos 9, 6 ausgesprochen; vgl. auch Jes. 63, 19: O, daß du die Himmel zerrissest, herabführest, infolge deines Erscheinens Berge ins Schwanken geriethen!

führt. Und so ist dieß denn auch das Bekenntniß von Gott in jener großen Theophanie des A. T. Exod. 34, 6 f.

5. Die Heiligkeit Gottes ist im Gesetz ausgeprägt. Denn indem die Forderungen des Dekalogs zwar äußerlich lauten, aber innerlich gemeint sind, der Sünde nach allen Beziehungen des menschlichen Lebens entgegentreten und sie bis auf die verborgene Lust nach dem, was des Nächsten ist, verfolgen, offenbaren sie einen heiligen Willen Gottes und stellen ihn als Norm für den Menschen hin. Indem ferner die Offenbarung des Gesetzes dem Volk den unendlichen Abstand zwischen ihm und seinem Gott zu erkennen gibt und eine Vermittlung durch einen Mittler und ein Bundesopfer fordert, welches auf dem Bewußtsein ruht, daß jener Abstand vor Allem Vergebung der Sünden bedingt, so wird damit die Heiligkeit Gottes zum Bewußtsein gebracht. Und wenn auch die eigentlichen Gesetzesbestimmungen sich auf Aeußerlichkeiten der religiösen und bürgerlichen Ordnung und Bethätigung beziehen, so sind diese doch nur in naturhafter Gestalt symbolische Ausprägungen eines sittlichen Willens der Heiligkeit, welcher sich nur eben in der Naturgestalt eines nationalen, religiösen und bürgerlichen Gemeinwesens eine äußere Erscheinung gibt; aber damit dem Volk immer wieder seine Unheiligkeit im Gegensatz zur Heiligkeit Gottes zum Bewußtsein bringen will. Demnach ist der Begriff der Heiligkeit nicht erst[1] ein späterer Fortschritt der Prophetie, wodurch diese erst einen ethischen Gottesbegriff und damit seine Einzigkeit gewonnen habe, sondern von vornherein in dem Begriff Gottes als der überweltlichen Persönlichkeit gegeben. Und zwar nicht als ein sinnlicher Begriff, etwa der verzehrenden Herrlichkeit[2], sondern als ein moralischer.[3] Denn die Welterhabenheit (קָדוֹשׁ von קד im Sinn der Abgesondertheit) schließt „die moralische Vollkommenheit als wichtigstes Moment in sich".[4] Damit ist denn die Norm für die Menschen gegeben, als das Grundgesetz ihres sittlichen Seins und Verhaltens. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig."[5] Hiemit begründet das Gesetz auch seine Vorschriften über die zeremonialgesetzliche Reinigkeit als symbolische Ausprägungen jenes sittlichen Grundgedankens. Da-

1) Wie z. B. Kuenen u. A. urtheilen.
2) Wie Herm. Schultz, Theol. des A. T., 1878, S. 517, auch Andere ähnlich.
3) Vgl. Ed. König, Die Hauptprobleme u. s. w. S. 44 f.
4) Ed. König, Hauptprobleme u. s. w., S. 81. Vgl. überhaupt Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, 1878, S. 1—142. Delitzsch in P. R.-E. 2. Aufl. V, 718.
5) Lev. 11, 45; 19, 2. 20, 7; 26; 1 Petr. 1, 16.

durch wird diese ganze zeremonialgesetzliche Symbolik zugleich zur Weissagung vollendeter sittlicher Heiligkeit der Zukunft. Wenn die Prophetie die Heiligkeit Gottes im ethischen Sinn entschiedener hervorhebt und קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל jesajanischer Lieblingsname Gottes geworden ist, so ist das nicht etwas Neues, sondern nur — eine gleich in der Berufungsvision (Jes. 6) vorbereitete und durch die Bestrafung Samarias angeregte — Entfaltung des im Gesetz zum Ausdruck kommenden Bewußtseins. Die neutestamentliche Offenbarung hat die Heiligkeit von aller alttestamentlichen naturhaften Einkleidung befreit und als Gottes wesentliche und normative Vollkommenheit erkennen gelehrt.

6. Die Gerechtigkeit. Wenn die Heiligkeit Gottes im Gesetz offenbar ist, so ist die Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte kund geworden. Ihr Begriff und ihre Gewißheit liegt daher der religiös sittlichen Anschauung und Aussage der Psalmen zu Grunde. Als Ausdruck des göttlichen Verhaltens, welchem das menschliche zu entsprechen hat, ist sie bestimmend für dieses. Nirgends ist so viel von der Gerechtigkeit die Rede, wie in den Psalmen; denn diese haben es mit den Gegensätzen der sittlichen Lebenswirklichkeit, der Frommen und der Gottlosen, zu thun. Der Stamm צדק bezeichnet die Geradheit, wie sie durch Ausgangs- und Endpunkt des Wegs bestimmt ist, also theils die einem normirenden Verhältniß gemäße[1] Zuständlichkeit, theils das jenem Verhältniß gemäße Verhalten. Von Gott besagt es also, daß er dem Verhältniß, in das er zu Israel — in Israel aber zur Menschheit — getreten ist, getreu bleibt auch in seinem Verhalten. Da dieses Verhältniß ein Heilsverhältniß ist, so entspricht dem also, daß er das Heil Israels — und damit der Menschheit — schafft, sowohl negativ dem Unheil der Feinde Israels wehrend und sie dem Gericht überliefernd, als positiv durch die Macht seiner Gnade das Heil in Israel verwirklichend. So offenbart sich seine Gerechtigkeit in der Geschichte des Heils, welche Bethätigung seiner Liebe ist, nur eben nicht ohne Haß gegen die Sünde, zunächst in Israel, dann auch gegen die Völker, durch Gericht hindurch sie zum Antheil am Heil Israels führend. In diesem Begriff der Gerechtigkeit nach seinen verschiedenen Seiten faßt sich die Mannigfaltigkeit zusammen, in welcher der Gebrauch dieses Wortes uns begegnet; sowohl synonym mit Treue, als mit Strafgerechtigkeit und Gericht, als mit Heil und Huld. —

1) Wie auch Kautzsch in seinem Programm „Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch", 1881, S. 59 als die in צדק ausgedrückte Idee das „Kongruentsein" hingestellt hat.

Dem hat dann die menschliche Gerechtigkeit zu entsprechen. Von da aus bildet sich der Gegensatz der Gerechten und Gottlosen, welcher von Ps. 1 an das Psalmbuch beherrscht. Daher kann sich der Fromme ebenso auf seine Gerechtigkeit berufen (z. B. Ps. 4, 2 oder Ps. 7 u. ö.), als er doch auch seiner Sünde sich stets bewußt ist (Ps. 19, 13), da vor Gott kein Lebendiger gerecht ist (Ps. 143, 2).

7. Die Weisheit. Indem aber die Betrachtung von der Heilsgeschichte aus sich erweitert zur Betrachtung der Wege Gottes in der Welt überhaupt und der Räthsel des Lebens und hier auf den ersten Blick keine Bestätigung der Gerechtigkeit im Sinn der entsprechenden Vergeltung findet, gewinnt sie die Erkenntniß der Weisheit Gottes, deren Teleologie mit dem Ziel der Heilsgeschichte zusammentrifft. Diese Gotteserkenntniß ist in der Chokmahliteratur niedergelegt: zunächst im Buche Hiob, welches eine Antwort sucht auf die Frage des Herzens und des Verstandes gegenüber den Erfahrungen des Lebens. Während sonst von Hiob und seinen Freunden Gott Eloah (41 mal) oder Elohim (3 mal), nur zweimal von Hiob Jahve genannt wird, nennt ihn der Verfasser in den geschichtlichen Partien mit diesem Namen. Das will also sagen: Jahve ist die Lösung des Räthsels von Elohim. Denn zur Macht können wir kein Verhältniß haben, wohl aber zu Gott dem offenbaren. Dieser Gott aber ist ein teleologisch Wirkender in der Welt: das ist die praktische Philosophie der Chokmah, der Ertrag der Heilserkenntniß für die Weltbetrachtung. Denn wie in der Natur nicht bloß die Macht Gottes thätig ist, sondern zwecksetzende Intelligenz und Wille, so vollends in der sittlichen Ordnung des Menschenlebens. Darnach bestimmt sich auch die menschliche Weisheit als zwecksetzende Intelligenz und Wille. Denn da Jahve wie Grund so Ziel aller Dinge ist, so ist ihn zu erkennen und zu fürchten der Weg der Weisheit Denn alles Irdische, Glück und Unglück, bekommt seine Bedeutung erst durch die Beziehung auf Jahve. Das Verhältniß zu Elohim findet seine Wahrheit im Verhältniß zu Jahve. Von da aus ergibt sich eine sittliche Lebensbeurtheilung und Lebensführung — in der Spruchweisheit Israels —, welche weit über die Höhe der übrigen Sitte der alten Welt hinausgeht.[1] Und auch die Erkenntniß der Nichtigkeit aller Dinge, wie sie in Koheleth durchgeführt ist, unterscheidet sich vom Pessimismus der heidnischen Denkweise wesentlich durch die Gottesgewißheit, zu welcher das

1) Fey, Die sittl. Anschauungen des salomon. Spruchbuchs. Halle 1886. Dissert.

Denken aus dem Fluß der Vergänglichkeit sich wie auf einen Felsen rettet.[1]

In jenen Momenten nun vollzieht sich das Gottesbewußtsein Israels in den Stufen fortschreitender Entfaltung. Was sich aber entfaltet, ist prinzipiell schon im Anfang grundleglich gegeben. Dieses Bewußtsein aber ist ein durch und durch ethisch bestimmtes. Als solches war es geeignet, die Grundlage eines entsprechenden sittlichen Bewußtseins zu sein. In der Realität des Verhältnisses aber, in welches Gott sich zu Israel gesetzt hat, lag die Voraussetzung für die Möglichkeit der sittlichen Verwirklichung. Das geschichtliche Bundesverhältniß von Gott und Israel bildete die Voraussetzung. Darauf ruhte dann das Gesetz als Vorschrift des Verhaltens.

§ 12. Das Bundesverhältniß.

Vgl. bes. Oehler, a. a. O., S. 84 ff.

Die Grundlage des Gesetzes bildete das Bundesverhältniß, in welches sich Gott durch die Erwählung Abraham's, dann des Volkes und durch die Bundesschließung zu Israel setzte, so daß das dem Willen Gottes gemäße sittliche Verhalten durch das Gnadenverhältniß der Gottesgemeinschaft bedingt, nicht dasselbe bedingend erscheint.

1. Der Bund, unter welchem Gesichtspunkt das Verhältniß Gottes zu seinem Volke gestellt wird, von Gen. 9, 9 an bis Jer. 31, 31—34, ist nicht wie ein zweiseitiger Vertrag unter den Menschen, sondern geht ausschließlich von Gott und seiner Initiative aus als einseitige Stiftung Gottes, worauf der Mensch, also Israel dann nur eingeht, wie ja auch die Spontaneität und Aktivität Gottes, welche bei der Bundesschließung vorausgesetzt wurde, in der Betonung Gottes als des Subjekts sich ausprägt.[2] Gott ist als der Urheber alles Heils auch bei der Bundesschließung der anbietende aktive Theil, welcher das Verhältniß zwischen ihm und den Menschen setzt. Nur wurde diese Thätigkeit Gottes, da die Menschen als der rezeptive Theil auf diese Anordnung und Darbietung Gottes einzugehen haben, als eine Vertragsstiftung bezeichnet und so denn die bei sonstigen Verträgen übliche

---

1) Vgl. Aug. Köhler, Ueber die Grundanschauungen des Buches Koheleth. Erlangen 1885, S. 13 ff.

2) Vgl. das Personalpronomen in Gen. 9, 9 וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם und ich, siehe ich werde aufrichten u. s. w. (ähnlich Gen. 17, 7, nur mit בֵּין verbunden).

Ausdrucksweise darauf angewendet[1], ohne jene Initiative Gottes damit beeinträchtigen zu wollen, wie denn auch die LXX Bund nicht durch συνθήκη, sondern durch διαθήκη wiedergeben.

2. Die Erwählung ist der Akt von Seiten Gottes, mit welchem er in das Verhältniß zum Menschen eingeht: בָּחַר. So hat Gott Abraham und dann Israel erwählt, indem er jenen aus Chaldäa, dieses aus Aegypten (Hos. 11, 1) berief. Diese gnädige Erwählung bildet den Grund auch des Gesetzes. Der Dekalog stellt diese Gnadenthat Jahve's erinnernd an die Spitze Ex. 20, 2. So daß also das Gnadenverhältniß von Seiten Jahve's (in der Patriarchenzeit und in der Erlösung aus Aegypten) die Voraussetzung des der Gesetzesforderung entsprechenden Verhaltens Israels bildet und für Israels Bewußtsein bilden soll, nicht umgekehrt das gesetzgemäße Verhalten Israels die Voraussetzung des Bundesverhältnisses ist. An diese gnädige Erwählung erinnert dann besonders das Deuteronomium.[2] Sofern Gott in solcher Erwählung Israel sich aneignete, wird sie mit יָדַע bezeichnet.[3]

3. Die Vaterschaft Jahve's und die Sohnschaft Israels ist das durch diese Erwählung gesetzte Verhältniß. Denn nicht auf die Schöpfung, sondern auf jene Erwählung und auf die Erlösung Israels aus Aegypten bezieht es sich, wenn Jahve Israels Vater (Deut. 32, 6), oder Schöpfer und Bildner (Jes. 43, 1. 15; 45, 11), und Israel Gottes Sohn (Hos. 11, 1), oder Erstgeborener (Ex. 4, 22 f.) genannt und diese Sohnschaft dann auch auf die Angehörigen Israels übertragen wird (Deut. 14, 1).

4. Infolge dessen ist Israel Gottes heiliges und priesterliches Eigenthumsvolk. Deut. 4, 20: Israel ist aus Aegypten erlöst, um sein Volk des Eigenthums (עַם נַחֲלָה) zu sein; und Deut. 14 folgt auf die Worte: „Söhne seid ihr Jahve's eures Gottes" V. 2: „Ein heiliges Volk bist du Jahve deinem Gott, und dich hat Jahve erwählt, ihm zu sein das Volk des Eigenthums vor allen Völkern"[4] ꝛc. Eben dadurch aber ein heiliges Volk, weil Jahve zugeeignet. Ex. 19, 4: ich habe euch zu mir gebracht; V. 6: und ihr sollt mir

1) Vgl. Bredenkamp, Gesetz u. Propheten, 1881, S. 21 ff. Ed. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T., 1882, Bd. 2, S. 338–340.
2) Vgl. 7, 7 f.; 8, 17; 9, 4–6.
3) Gen. 18, 19 יְדַעְתִּיו und so dann Amos 3, 2 רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה, Hos. 13, 5 אֲנִי יְדַעְתִּיךָ בַּמִּדְבָּר.
4) עַם סְגֻלָּה Vgl. Deut. 7, 6, und zu סְגֻלָּה Ex. 19, 5; Ps. 135, 4.

sein ein Königreich von Priestern.[1] Dies Objektive bildet die Grundlage und Voraussetzung aller Heiligkeits- und Reinigungsgesetze, so daß sich jenes hierin nur darstellen und abbildlich vollziehen soll, nicht umgekehrt.

5. Der Partikularismus, der sich in dieser Besonderung Israels ausspricht, trug aber den Universalismus in seinem Schoß, sofern von vornherein Abraham's Erwählung zum Segen aller Völker dienen sollte; und die Prophetie verkündigte dann diesen Universalismus des Heils Israels.

6. Die Antwort Israels auf die Erwählung und Bundesschließung Jahve's war Glaubensgehorsam. So bei Abraham, da er dem Rufe Jahve's folgte und der Verheißung Jahve's vertraute (Gen. 12), so daß also Gnadenverheißung und Glaubensgehorsam der Anfang der Geschichte Israels und der Ursprung dieses Volkes ist, ein gottgewirkter Ursprung ethischer Art, verschieden von allen andern Volksanfängen, die nur naturhafter Art sind. So blieb es in der Patriarchengeschichte — einer Geschichte gläubiger Hoffnung (vgl. Hebr. 11) und weiterhin. Diesen Glauben rechnete Gott zur Gerechtigkeit (Gen. 15, 6), eine imputata justitia; und dieß erst bildet die Voraussetzung des Verhaltens. Die Beschneidung folgt der Rechtfertigung nach Gen. 17, 10 ff. als σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ (Röm. 4, 11). Damit ist das Verhältniß von Glaube und Gesetz, Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit festgestellt.

§ 13. Das Gesetz.

Das Gesetz, auf der einen Seite Erscheinung des besonderen Gnadenverhältnisses, in welchem Jahve zu Israel steht, ist auf der anderen Seite Forderung an Israel, das gesammte äußere Leben des israelitischen Volksgemeinwesens und der einzelnen Glieder desselben entsprechend dem Zugehörigkeitsverhältniß Israels zu Jahve regelnd, aber eben damit das entsprechende innere, gesinnungsmäßige Verhältniß abbildend, somit als jene Ordnung des äußeren Volksgemeinwesens Israels partikular und transitorisch, aber seinem wesentlichen Inhalt nach allgemein und bleibend, dadurch hinausweisend auf eine Zeit, wo sein Wesensinhalt, von der naturhaften Form befreit, als solcher zur Erscheinung und zur Verwirklichung kommen sollte.

1) מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים wohl nicht: priesterliches Königthum, βασίλειον ἱεράτευμα LXX.

1. Das Gesetz als Gnadenoffenbarung. Dieß ist es, sofern es einen Bestandtheil bildet in der Geschichte des Gnadenverhältnisses Jahve's zu Israel. Denn wo ist je geschehen, daß Gott sich so zu einem Volk gethan hat und von Angesicht zu Angesicht zu ihm geredet, wie zu Israel? (Deut. 4, 7 f. 32 ff.). Wohl dir Israel, wer ist dir gleich? (Deut. 33, 29). Darum ist das Gesetz die Freude der Frommen (Ps. 19, 11; 119, 72. 97). So bildet sich darin auch das Gnadenverhältniß ab, das in der Glaubensgerechtigkeit in Christo zur Verwirklichung kommen soll (Röm. 10, 6 ff.; vgl. Deut. 30, 11—14) — eine Erweisung, nicht ein Mittel jenes Gnadenverhältnisses.

2. Das Gesetz als Forderung. Das ist es allerdings seiner Wirklichkeit nach, ein νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15), fordernd, gebietend, nicht gebend; so an die Sünde erinnernd, der es entgegentritt mit seiner negativen Form: du sollst nicht, ohne doch die Sünde wegnehmen zu können, denn es ist nur γράμμα, nicht πνεῦμα. Der Abfall des Volkes am Sinai zeigt die innere Stellung desselben zum Gesetz. Deßhalb ist es auch in Stein gegraben, dem Volke äußerlich gegenüberstehend; es ist nicht innerlich eins mit ihm. So wurde es auch, wenigstens vom neutestamentlichen Standpunkt aus, als eine Last empfunden (Akt. 15, 10) und bezeichnet (Gal. 5, 1). Dieser Gegensatz der Forderung zur innern sittlichen Wirklichkeit, die es doch nicht zu ändern vermochte, machte es zum Mittel der Ueberführung von der Sünde (Röm. 3, 20), der Steigerung der Sünde (Röm. 4, 15; Gal. 3, 19: τῶν παραβάσεων χάριν), so zur Macht der Sünde (Röm. 7, 9 ff.). Es richtet Zorn an (Röm. 4, 15) und wird so die große Anklageschrift wider Israel, in Israel wider die Menschheit (Röm. 3, 19; Kol. 2, 14).

3. Das Gesetz als Weissagung. Eben damit weist es über sich hinaus auf eine Zeit, wo es nicht mehr äußerlich gegenüberstehende Forderung, sondern innerliche Wirklichkeit der Gesinnung sein soll: so bezeichnet der Prophet den neuen Bund (Jerem. 31, 33). Auf diese Zeit soll es eben durch seine Forderung vorbereiten: παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24), und in der Mannigfaltigkeit seiner Vorschriften und Ordnungen jene Zeit selbst abbilden: σκιὰ τῶν μελλόντων (Kol. 2, 17 und der Hebr.brief, bes. Kap. 9).

4. Der Dekalog[1] ist die für jeden Einzelnen („du sollst")

1) Daß der Dekalog von Exod. 20, 2—17 (Deut. 5, 6—18) der richtige ist und Exod. 34, 11—26 nicht das grundlegende Gesetz bildet, und daß jenes Gesetzeskorpus auch auf Mose zurückgeht, dieß beides ist zuletzt von Delitzsch,

gültige Zusammenfassung der Grundbedingungen des Gemeinlebens Israels als Gottesgemeinde. Die Zählung ist bekanntlich streitig.[1] Am besten wird wohl „Ich Jahve bin dein Gott" als erstes und grundlegendes Wort zu fassen sein, eine Erinnerung: Israel soll in Jahve seinen Gott sehen und achten. Das Aelterngebot würde dann als fünftes zur ersten Reihe gehören, deren Worte alle von Motiven begleitet sind und die pietas zum Inhalt haben, während die letzten fünf Worte ohne Motivirung kurz aneinander gereiht abgeleitete Pflichten für das äußere Lebensverhalten gegen den Nächsten enthalten, die sich vor dem sittlichen Rechtsbewußtsein von selbst rechtfertigen. Diese werden daher kurz befohlen, zu jenen dagegen soll der Mensch innerlich bewegt werden.

5. Der innere Gang des Dekalogs ist dieser. Das 1. ist: Jahve als Gott anzuerkennen, so wie er sich heilsgeschichtlich geoffenbart und Israel ihn erfahren hat, als Erlöser in seiner Gnade und Macht. Das ist eine That des Glaubens. Darin ist alles Weitere begründet und zusammengefaßt, so daß das Folgende nur Entfaltung davon ist. Also alle Moral wurzelt in der Religion, alle Sittlichkeit im Glauben, alles sittliche Verhalten des Menschen im Gnadenverhältniß Gottes. Das ist ein neues Prinzip der Moral, welches damit in die Geschichte des sittlichen Bewußtseins und Lebens der Menschheit eintritt. Dem ist es dann auch entsprechend, daß Lev. 19 die verschiedenen einzelnen Vorschriften auf diese Grundanerkennung Jahve's zurückgeführt werden. „Denn ich bin Jahve euer Gott"; wie auch daß Luther jede einzelne Gebotauslegung durch die des 1. Gebots einleitet. Das erste Wort also und die Grundlage aller folgenden ist der Glaube an den Heilsgott. 2. Damit ist alle Abgötterei und Bilderdienst ausgeschlossen: Jahve will allein verehrt sein; er will die Liebe des Herzens ganz haben. 3. Er will aber so anerkannt sein, wie er sich geoffenbart hat; sein Name ist seine Offenbarung; Mißbrauch seines Namens wäre also Mißachtung Gottes. Also Jahve will anerkannt sein, Jahve allein, als Gott; und zwar 4. in solcher Ordnung, wie er sie selbst geordnet und in der Schöpfung begründet hat; 5. in seinen Repräsentanten, durch welche er das irdische Leben wirkt. — An die Liebe gegen Gott, wie

---

Urmosaisches im Pentateuch (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft ꝛc. 1882, S. 281 ff.) und von König, Beiträge ꝛc., S. 24 begründet worden.

1) Vgl. Geffcken, Ueber die verschiedene Eintheilung des Dekalogs. Hamburg 1839. Außerdem Frz. Delitzsch in P. R.-E.² III, 535 f. und v. Zezschwitz, System der Katechetik. II, 1. 2. Aufl. Lpz. 1872. S. 250 ff.

sie auf Glauben beruht und in der mannigfachen Anerkennung Jahve's sich vollzieht, reiht sich die Liebe gegen den Nächsten, wie sie in der mannigfaltigen Anerkennung des Nächsten in seinem Besitz sich erweist. Und zwar ist 6. der vorderste Besitz des Nächsten das Gut des Lebens selbst, als die Voraussetzung aller anderen Güter; unter diesen aber wieder das vorderste 7. das Weib, aus welchem sich sein Haus erbaut; sodann 8. sein irdischer Besitz, wie er zum Haus gehört; 9. sein öffentlicher Name und Ehre in der Gemeinde, der er angehört; 10. der letzte Grund aber solcher mannigfaltigen Schädigung ist das unrechte Begehren dessen, was des Nächsten ist — im Deuteronomium unter dem Weib zusammengefaßt als der Grundlage des Besitzes, im Exodus als Haus u. s. w. bezeichnet, als das Einzelne, was alles zum Besitz gehört. So geht in dieser zweiten Hälfte die Linie von außen nach innen, von der That zum Wort und zum Herzen; das Ganze aber vom Glauben zur Liebe Gottes und dann des Nächsten.[1] Demnach lauten die Vorschriften zwar äußerlich, besonders in der zweiten Hälfte; aber, wie vor Allem Anfang und Schluß zeigen, sie sind doch innerlich gemeint. So daß sie in Deut. 6, 5 und schon im Dekalog selbst im sog. Bundesbuch Ex. 20, 6 als Liebe zu Gott (אֹהֲבַי) und Lev. 19, 18 als Liebe auch zum Nächsten und Matth. 22, 36 ff. dem entsprechend richtig zusammengefaßt und in der Bergpredigt von Christo nur auf ihre eigene Meinung zurückgeführt, freilich damit auch ihrer alttestamentlichen Beschränkung entnommen werden. Denn es ist der Heilsgott und Erlöser Israels, noch nicht der Welt, und es ist der Nächste im Sinn des Volksgenossen (Lev. 19, 18) noch nicht des Menschen überhaupt, dem die Liebe gilt. Noch ist der Universalismus in der Schale des Partikularismus beschlossen, aber die Schale beschließt einen zukunftreichen Kern.

Aehnliche einzelne Vorschriften finden sich wohl auch sonst; aber nirgends ein solches ebenso einfache als vollständige und innerlich zusammenhängende Ganze aller wesentlichen sittlichen Grundforderungen und Grundbedingungen eines rechten sittlichen Gemeindebestandes. Das mußte zu einer Höhe und Reinheit des sittlichen Bewußtseins erziehen, in welcher Israel allen anderen, auch den sittlich höchststehenden Völkern des Alterthums weit überlegen war.

6. Der humane Charakter der alttest. Gesetzgebung. Durch die monotheistisch persönliche Fassung Gottes, welchem die

---

1) Andere anders. Vgl. v. Zezschwitz, Syst. der Katechetik. II, 1 S. 365 f. 1. Tafel: Herz, Mund, Werk; 2. Tafel: Werk, Wort, Herz.

einzelnen Glieder des Volkes in gleicher Weise als Angehörige gegenüberstehen, ist eine gegenseitige Anerkennung und Wohlwollen auch im thatsächlichen Verhalten bedingt, wodurch das alttest. Gesetz der Moral auch den höchststehenden außerisraelitischen Völkern weit überlegen ist, und welche auch weit über etwa verwandte Aeußerungen der Stoa hinausgeht. Wenn dort das sittliche Verhalten sich zusammenfaßt in der δικαιοσύνη, als der ἀρετὴ πρὸς τὸν ἕτερον, im Sinn des suum cuique, womit sich die eisigste Selbstsucht vertragen kann, und nur am Ausgang der alten Welt sich eine weichere Stimmung des Wohlwollens regt, die den Menschen im Menschen betont, ohne doch im Grunde über Worte hinauszukommen, so spricht sich in der alttest. Gesetzgebung in einer Reihe einzelner Bestimmungen und in dem ganzen Ideal, das zu Grunde liegt, ein Geist der Humanität aus, welcher in seiner nationalen Beschränkung Weissagung einer Zukunft ist, welche die Menschheit umfassen sollte. Die Bestimmungen über das Jubeljahr, in welchem alles Verkaufte und Verpfändete zurückerstattet werden sollte (Lev. 25), mochten sie nun durchführbar sein oder nicht, ferner die Bestimmungen über die Ernte, daß der Oelbaum nicht nachgeschüttelt, der Weinberg nicht nachgelesen, die auf dem Acker vergessene Garbe nicht nachträglich eingeholt, sondern daß dieß Alles den Armen, Wittwen und Waisen gehören solle (Deut. 24, 19—22), daß man durchs Saatfeld gehend Aehren abrupfen dürfe (Deut. 23, 25), daß was im Sabbatjahr wachse, den Armen zu Gute kommen solle (Ex. 23, 11): das und so manches Andere zeigt einen Eigenthumsbegriff, der sich wesentlich von dem starren und absoluten des römischen Rechts unterschied, und zwar auf Grund des religiösen Grundgedankens, wonach wie das Volk so sein Land eigentlich Gott zum Herrn und Eigenthümer und Israel sein Land von Gott nur zu Lehen habe, so daß alles Eigenthum nur relativ sei und der Besitzer auch die Anderen zum Genuß zuzulassen habe.[1] Eine Reihe anderer Bestimmungen kommt unterstützend hinzu. So das Verbot des Wuchers gegen Volksgenossen (Ex. 22, 25; Lev. 25, 35—37), der Pfändung des Obergewands über Nacht (Ex. 22, 26—28; Deut. 24, 10—13), das Gebot der Lohnauszahlungen an die Dürftigen vor Abend (Deut. 24, 15); die Einrichtung des sogen. Armenzehnten, d. h. des zweiten Zehnten, der je im 3. Jahr zu einer Mahlzeit auch für die Fremdlinge, Wittwen und Waisen verwendet werden soll (Deut. 14, 28. 29; 26, 12. 13),

1) Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882. S. 40

die Anempfehlung der Wohlthätigkeit gegen die Armen (Lev. 19, 9; Deut. 15, 11; 24, 19 ff.), der Schonung und Aufmerksamkeit gegen die Gebrechlichen (Lev. 19, 14; Deut. 27, 18), der Ehrerbietung gegen das Alter (Lev. 19, 32), die Bestimmungen über die Ehrlichkeit in Handel und Wandel (Deut. 25, 13 ff.), über die Leibeigenen (Ex. 21, 2—11; Lev. 25, 42. 41. 49. 55)[1], über das Maß der körperlichen Züchtigung (Deut. 25, 3), über die freundliche Behandlung der Fremden (Ex. 22, 21; 23, 9; Lev. 19, 34), der Wittwen und Waisen (Ex. 22, 22, man soll von der Wittwe nicht das Kleid zum Pfande nehmen, Wittwen und Waisen mit zum Festmahl laden; Deut. 16, 11. 14, denn Ps. 68, 6, Gott ist ein Vater der Waisen und ein Richter der Wittwen), selbst der Thiere (Deut. 25, 4. 5, 14; 22, 6; Lev. 22, 28; Ex. 23, 4. 5, der Thiere auch des Feindes). So gehört denn auch die Barmherzigkeit zu dem Bilde eines israelitischen Gerechten. Er ist „barmherzig und milde" (Ps. 37, 26), er „nimmt sich des Dürftigen an" (Ps. 41, 1), „er ist barmherzig und leihet gerne" (Ps. 112, 5); dagegen ist „das Herz des Gottlosen unbarmherzig" (Prov. 12, 10), denn Gott selbst ist barmherzig und mild u. s. w. Darum „wer sich des Armen erbarmet, der ehret Gott" (Prov. 14, 31). Daher die ganz andere Würdigung der Armen in Israel als in der Heidenwelt. Denn Gott sieht auf den Niedrigen und nimmt sich der Armen und Geringen an. Darum ist das rechte Fasten, das Gott erwählet hat: „Laß los, welche du mit Unrecht verbunden hast, laß ledig, welche du beschwerest, gib frei, welche du drängest, reiß weg allerlei Last, brich dem Hungrigen dein Brod, und die, so im Elend sind, führe ins Haus; so du einen nackend siehst, kleide ihn und entzeuch dich nicht von deinem Fleisch" (Jes. 58, 6. 7). Es wird ausdrücklich verboten, den Nächsten zu hassen oder zu verleumden, und geboten, ihn zu lieben wie sich selbst (Lev. 19, 16—18). Und nicht bloß auf den Volksgenossen beschränkt sich dieß; sondern selbst dem Feinde Liebe zu erweisen wird geboten, Prov. 25, 21 ff.: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln"; und die Fremdlinge in Israel werden oft dem Wohlwollen empfohlen. Dieß Alles zeigt eine der heidnischen, auch der höchsten philosophischen antiken weit überlegene Stufe, wenn auch nicht immer der sittlichen Wirklichkeit, so doch der sittlichen

1) Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern. Kopenh. 1859. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterth. 1884, II, 1498 ff. „Sklaven".

Forderung, welche aber auf jener religiösen Grundlage ruhte, welche Israel durch das Bundesverhältniß Gottes zu ihm vor allen anderen Völkern voraus hatte. Zwar ist oftmals die alttest. Lohnverheißung als Zeichen niedrigstehender Sittlichkeit geltend gemacht worden (auf daß du lange lebest u. s. w. Ex. 20, 12; Deut. 8, 1; 11, 8. 9 u. ö.). Aber der Lohn, von dem auch das N. T. spricht, ist gemeint als Steigerung oder Vollendung des Verhältnisses zu Gott, welcher im A. T. eben noch Naturgestalt hatte, also sachlichen Ausdruck fand. Es sind demnach nicht die äußeren Güter als solche, die in Betracht kommen, sondern als Erscheinung jenes Wesentlichen entsprechend je der Stufe der Heilsgeschichte.

7. Die Grundlage der einzelnen Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes ist die Heiligkeit Gottes gegenüber der Sünde des Volkes, mit dem er doch in gnädiger Liebe Gemeinschaft haben will, so daß also die Ordnung des Gemeinwesens und Gemeinlebens des Volkes aus jenen beiden Faktoren der Heiligkeit und der Sünde und dem Ziel der Gemeinschaft erwächst. Der zu Grunde liegende Gedanke also ist sittlicher Art; aber da es sich um ein nationales, also natürliches Gemeinwesen und Gemeinleben handelt, so ist es eine nicht sittliche und persönliche, sondern naturhafte, also sachliche Lebensordnung, welchem nur jene sittlichen Gedanken äußerlich aufgeprägt sind, so daß diese äußere Lebensordnung nur symbolische und pädagogische Bedeutung hat. Darin besteht die Schranke der alttest. Gesetzesordnung, welche zu ihrer Zeit fallen mußte.

8. Die Wohnung Gottes in Israel. Von jenem Gesichtspunkt aus nun ordnet das Gesetz vor Allem die Weise, wie Gott der Heilige unter seinem Volke wohnen will, so daß dabei der Abstand des sündigen Volkes von seinem Gott, somit die Schranke der Gottesgemeinschaft desselben zu Tage tritt. Es ist noch nicht die innerliche, persönliche, durch den Geist vermittelte Gottesgemeinschaft, sondern die auf dem Boden des Naturlebens verwirklichte äußerliche eines Volkes, also durch die Mittel des dazu ausgesonderten Naturlebens sich darstellende. Aber auch diese Gottesgemeinschaft geht von Gott aus, denn nicht Israel hat sich zur Gottesgemeinde gemacht, sondern Jahve, indem er Wohnung macht unter seinem Volke, aber doch so, daß er als der Heilige noch geschieden ist von ihm, also nur durch Vermittlung von priesterlichen Dienern, und in einem Hause, das ihn ebenso scheidet wie nahe bringt. Und nur unter gewissen Bedingungen (der Reinheit) darf man ihm nahen, und hat der Israelit Theil an

der Gottesgemeinde und ihrem Heiligthum — Bedingungen, welche dem Stadium der Heilsgeschichte entsprechend ebenfalls sachlicher und naturhafter Art sind.

9. Dahin gehören vor Allem die Opfer. In ihrer äußeren Erscheinung den heidnischen ähnlich, und wie diese sachlicher Art, haben sie vor diesen voraus, daß sie von Gott selbst gesetzlich geordnet und dadurch wirkungskräftig sind, nämlich in Bezug auf dieses Gebiet der nationalen Zugehörigkeit zu Jahve; sei es nun, daß sie in äußerer Versinnbildlichung des persönlichen Verhaltens die vorhandene Bundesgemeinschaft mit Jahve bethätigen: als Ausdruck der völligen Hingebung im Brandopfer oder der dankbaren Erwiderung im Dankopfer, aber auch hier nicht ohne das Gedächtniß der todeswürdigen Sünde, welches aller Darbringung der Frucht der Werke im Speisopfer voranzugehen hat; oder daß sie die gestörte Bundesgemeinschaft mit Jahve wiederherstellen sollen im Sündopfer und Schuldopfer. Unter denselben Gesichtspunkt wie die Opfer ist der Gottesdienst überhaupt und sind die Vorschriften über das Fasten u. dgl. zu stellen.

10. Die Reinigkeitsvorschriften[1] aber sollten dazu dienen, die Heiligkeit der israelitischen Gottesgemeinde in den Einzelnen zur äußerlichen Darstellung zu bringen und an die vor Gott verunreinigende Wirkung der Sünde stets zu erinnern. Denn der Heiligkeit der Gemeinde mußte die Reinheit des Einzelnen entsprechen, wenn er an ihr und ihrem Heiligthum Antheil haben sollte, freilich, entsprechend dem nationalen, also naturhaften Charakter der Gottesgemeinde in äußerlicher Gestalt; theils in der Beobachtung des Unterschieds von rein und unrein im Gebiet der Speisegesetze (Lev. 11); theils durch Waschungen und Reinigungsopfer gegenüber den Verunreinigungen durch Aussatz, Tod und geschlechtlichen Ausfluß (Lev. 12—15), während die ganze Gemeinde von aller Unreinheit alljährlich zu reinigen und ihre Sünde zu sühnen das große Versöhnopfer geordnet war (Lev. 16).

11. Die Gotteszugehörigkeit der Gemeinde in ihrem ganzen Dasein aber stellte sich dar als Weihung des Besitzes in den Erstlingen und Zehnten (Lev. 27), als gottesdienstliche Weihung des täglichen Lebens in den täglichen Morgen- und Abendopfern, als Weihung des Zeitlaufs in den heiligen Siebenzeiten und ihren Festen (Lev. 25), und als Weihe der Geschichte Israels in den Gedächtnißfeiern der heilsgeschichtlichen Thaten Jahve's (Lev. 23). — So war

1) Vgl. Riehm's Handwörterb. u. s. w. II. 1274 ff.

das Gesetz und seine Ordnung des Volksgemeinwesens und =lebens Israels in seiner äußerlichen Gestalt und Naturhaftigkeit doch ein Symbol sittlicher Gedanken und Verhältnisse, und eben dadurch eine Erinnerung daran und eine Erziehung dafür; so daß im Gesetz selbst schon die Tendenz der Verinnerlichung liegt.

§ 14. Die Verinnerlichung des Gesetzes.

Obgleich die gesetzliche Ordnung des religiösen Lebens Israels schon als solche die Bedeutung hatte, das theokratische Verhältniß Jahve's und seines Volkes zu vermitteln, so mußte, wenn das persönliche Verhältniß des Israeliten zu seinem Gott ein richtiges sein sollte, der ihr zu Grunde liegende Gotteswille Sache des inneren persönlichen Gesinnungslebens werden. Diese Erkenntniß machten sowohl das Deuteronomium und die Psalmen, als insbesondere, einem fleischlichen Vertrauen zu jener äußeren Ordnung und insofern dieser selbst gegenüber, die Propheten geltend. Und wenn dieß auch nach dem Zeugniß der Spruchliteratur für die sittliche Lebensbeurtheilung und Lebensführung nicht ohne Wirkung war, so wies der Gegensatz zwischen Gesetz und Wirklichkeit doch auf eine Zukunft, in welcher er überwunden werden sollte.

1. Schon der Dekalog läßt durch Anfang und Schluß erkennen, daß er, wenn auch äußerlich lautend, doch innerlich gemeint ist. Unter diesem Gesichtspunkt wiederholt das Deuteronomium das Gesetz. Von da aus erklärt sich sein subjektiver und predigtartiger Charakter: es will das Gesetz ans Herz legen und in das Herz einführen. Deßhalb betont es auch die Grundvoraussetzung desselben: die Liebe zu Jahve von ganzem Herzen als die Summe und das Zentrum des ganzen Gesetzes (Deut. 6, 5; vgl. Ex. 20, 6). Daher denn auch solche Worte wie Deut. 5, 29: „Ach, daß sie ein solch Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote ihr Leben lang“ 2c. Freilich verbunden mit der Erkenntniß, daß die Fleischesnatur im Widerspruch dazu stehe, daß daher Gott selbst dieß wirken müsse, aber auch werde; so Deut. 30, 6: „Und Jahve dein Gott wird dein Herz beschneiden und das Herz deines Samens, daß du Jahve deinen Gott liebest von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf daß du leben mögest“. Wie man auch das Deuteronomium zeitlich ansetzen möge, so ist das doch nur Ausdeutung der ursprünglichen Meinung. Nur tritt allerdings dieser Gesichtspunkt in der späteren Zeit immer

entschiedener hervor: so in den Psalmen und vor Allem in den Propheten.

2. Die Psalmen. Es ist ist daher irrthümlich zu sagen, der Fortschritt der Zeit der Psalmen und besonders der Propheten bestehe darin, daß die äußere gesetzliche Ordnung gering geschätzt, dagegen das Sittengesetz ausschließlich und im Gegensatz dazu betont wurde. Das berühmte Wort Samuel's zu Saul (1 Sam. 15, 22 f.): „Gehorsam ist besser denn Opfer" bezieht sich auf das persönliche Verhältniß zu Gott; daneben hat Samuel selbst Opferdienst verrichtet. Die Psalmen stellen allerdings das äußere Gesetz zurück gegen die λογικὴ λατρεία, das äußere Opfer gegen das Herzensopfer des Willensgehorsams (Ps. 40, 7 ff.) und des zerschlagenen Geistes (Ps. 51, 18 f.). Aber daneben steht doch 51, 21: „Dann werden dir gefallen die Opfer der Gerechtigkeit, die Brandopfer und Ganzopfer, dann wird man Farren auf deinem Altar opfern". Die Wahrheit des äußeren Kultus ist also bedingt durch das sittliche Verhalten; in diesem selbst besteht der rechte Gottesdienst (Ps. 15, 24. 50). Es ist Gott an dem Aeußeren als solchen nicht gelegen; sein sind ja alle Thiere des Waldes. „Opfere dem Herrn Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde, und rufe mich an in der Noth, so will ich dich erretten" u. s. w. (Ps. 50, 14 f.). Also das Gebetsopfer des Herzens ist das rechte Opfer. Daneben aber wird dann doch wieder das äußere Opfer, also das Ritualgesetz anerkannt (Ps. 66, 15). Beides widerspricht sich nicht, sondern verträgt sich ganz wohl mit einander. Wenn es sich um das theokratische Verhältniß des Volksgemeinwesens und seiner Glieder zu Jahve handelt, also um dieß naturhaft bestimmte, so treten die äußeren Opfer, d. h. die von Gott festgesetzte äußere Ordnung dieses Volksgemeinwesens in ihr Recht. Aber das persönliche Verhältniß des Menschen zu seinem Gott wird nicht durch jene vermittelt, sondern auch nur persönlich und sittlich. Von diesem persönlichen Verhältniß aber handeln die Psalmen. Ihnen wird daher das Opfer u. s. w. zum Symbol des Innern. Jenes ist das Zeitweilige, durch das damalige Stadium der Heilsgeschichte Bedingte, also etwas Partikulares und Transitorisches; dieses ist das Wesentliche, Bleibende, Zukunftreiche und Allgemeine. Aus der Hülle des Naturhaften und Partikularen arbeitet sich dieses immer entschiedener heraus. Daher ist dieses besonders von den Propheten vertreten, denn diese waren die Träger der Zukunft mit ihrem persönlichen und universellen Charakter des Reiches Gottes.

3. Die Propheten. Auf der einen Seite finden wir solche Thatsachen, wie daß nicht nur die Leviten (2 Chron. 30, 30), sondern auch die Propheten den König Josia nach der Auffindung des Gesetzbuchs in der Erneuerung der gesetzlichen Ordnung des religiösen Lebens unterstützen: 2 Kön. 22, 11 ff. (die Prophetin Hulda), 23, 2 („die Propheten"); und insbesondere übernahm es Jeremia (11, 1—8), in den Städten Judas umherzuziehen und zur Gesetzesbeobachtung zu ermahnen. Auf der anderen Seite scheint doch dieses ganze äußere Gesetzeswesen von denselben Propheten wieder getadelt und verworfen zu werden. Denn es war keine Herzensumkehr, sondern Trug (Jer. 3, 10). Daher wandte sich die prophetische Predigt gegen allen diesen äußeren, todten Zeremoniendienst. So schon im 9. und 8. Jahrh. (Joel 2, 13; Amos 5, 21 ff.; Hos. 6, 6), dann zu Hiskia's Zeiten (Jes. 1, 11; 29, 13; Mich. 6, 6—8). Vollends wurde zur Zeit des Jeremia das Zeugniß wider das opus operatum ein wesentliches Stück der prophetischen Predigt (vgl. z. B. Jer. 6, 20; 14, 12). Nicht als wäre das Verwerfung des gesetzlichen Opferkultus selbst. Sonst würde dieser nicht als wesentlicher Zug in das Bild der messianischen Zukunft aufgenommen sein, wie Jes. 60, 7 u. s. w. und bei Jeremias nicht bloß (in der bestrittenen Stelle) 33, 18, sondern auch 17, 26; 31, 14; 33, 11. Der Gedanke ist immer, es solle der Mensch nicht meinen, Gott abfinden zu können mit bloßen äußeren Gaben ohne entsprechende innere Gesinnung. Deßhalb wird auf der einen Seite (z. B. Jes. 56, 7; 66, 20) dem neuen Jerusalem ein neuer Tempel und Opferkultus geweissagt, und heißt es doch wieder auf der anderen Seite (66, 3), Jahve wolle keinen neuen Tempel gebaut wissen und die Opfer seien ihm ein Gräuel. Also: sittlichen Werth und Bedeutung hat der äußere Kultus nur, wenn er Ausdruck der entsprechenden inneren Gesinnung ist, also nur diese. Es ist die scharfe Unterscheidung zwischen dem Naturhaften und dem Sittlichen, die sich hier herausarbeitet, eine Unterscheidung, welche die Antike nicht kennt, sondern beides mit einander identifizirt, welche dagegen in Israel sich vorbereitet, indem beides von einander unterschieden, aber mit einander verbunden wird, und welche endlich im Christenthum sich klar und scharf vollzieht. Jene entsprechende Gesinnung freilich konnte nur Wirkung eines neuen Lebensgeistes sein, den das Gesetz nicht geben, sondern nur die Weissagung verheißen konnte (Jes. 7, 9; Hab. 2, 4). Denn trotz der Frucht, welche die Gesetzesschule für die sittliche Erkenntniß und Lebensführung zur Folge hatte, deren Zeugniß in der

Spruchliteratur Israels vorliegt, mit der keine Moralliteratur der heidnischen, auch der antiken Welt sich messen kann, und wodurch auch die sittliche Wirklichkeit Israels die der heidnischen Welt so weit überragt: stand doch im letzten Grunde dem im Gesetz sich kundgebenden Willen Gottes die Fleischesnatur des Volkes ungebrochen gegenüber.

4. Der Gegensatz zwischen Gesetz und Wirklichkeit. Das Gesetz war nicht aus dem nationalen Naturboden Israels erwachsen, wie die nationalen Lebensordnungen andrer Völker; sondern von außen, von Gott aus gegeben.[1] Die sittliche Wirklichkeit Israels war also nicht eins mit dem Gesetz. Wie nirgends sonst geht durch die ganze Geschichte Israels dieser Widerstreit hindurch. Daher der Abfall schon am Sinai und solche Vorwürfe wie Amos 5, 25 f. Denn dem natürlichen Wesens Israels lag der Naturdienst ebenso nahe und war ihm natürlich, wie es bei den anderen Völkern der Fall war. Von sich selbst aus war Israel von diesen anderen nicht verschieden; was es Unterschiedenes hatte, war nicht φύσει, sondern θέσει. Daher der stete Kampf dieser Thesis mit der Physis, des prophetischen Geistes mit der natürlichen Neigung durch alle Zeiten herab. Die innere Einheit von Gesetz und Neigung ist Sache der prophetischen Hoffnung der messianischen Zeit mit ihrem neuen Geist und neuen Herzen (vgl. bes. Jer. 31, 31—34; Ez. 36, 26 f.). Und als später in der schweren Schule des Exils das Volk von der Neigung zum polytheistischen Naturdienst gründlich geheilt und das Gesetz mit seinem nationalen Denken und Leben eins geworden war, da war es doch eben Einigung nur mit dem Gesetz als Ordnung des nationalen Gemeinwesens, also nach seiner naturhaften Seite, demnach dasselbe Prinzip wie bei den heidnischen Völkern, nur eben in monotheistischer Gestalt und darum in seiner Unwahrheit nur um so schwerer zu erkennen. Das ist das Wesen des Pharisäismns, dessen religiöse und sittliche Art daher Christus der heidnischen gleich setzt. Dieses bereitet sich vor in der nachprophetischen Zeit, in welcher der Geist des nationalen Partikularismus unter dem Schein des echt Israelitischen zur Herrschaft kommt und die sittliche Denkweise bestimmt.

1) Vgl. über die Frage, weshalb Israels religiöses und moralisches Ideal nicht die Blüthe seines Volksgenius genannt werden kann, bei Ed. König, Der Offenbarungsbegriff u. s. w. Bd. 1, S. 87—95. Siehe auch die Ausdeutung von Jes. 1, 2; Jer. 2, 10—13; 8, 7, die Kahnis, Lutherische Dogmatik, Bd. 1 (1861), S. 291 gegeben hat.

2. Der partikularistische Nomismus.

§ 15. Die Anfänge in der nachkanonischen Zwischenzeit.

Keerl, Die Apokryphen des A. T. Ein Zeugniß wider dieselben. Lpz. 1852. Ders., Das Wort Gottes u. die Apokr. 1853. Ders., Die Apokryphenfrage u. s. w. 1855. Schürer, Apokryphen des A. T. P. R.-E. 2. Aufl. I, 484—511. Ders., Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. 2. Aufl. 2. Th. Lpz. 1886. S. 575 ff. Merguet, Die Glaubens- u. Sittenlehre des Buches Jes. Sirach. Kgsbg. 1874.

Indem die Wiederherstellung Israels sich wesentlich auf die gesetzliche Ordnung Israels gründete und sich darin abschloß, ward dieß Anlaß, daß der Geist des Partikularismus und des Nomismus sich entwickelte und in der nachkanonischen Literatur Israels einen Ausdruck fand.

1. Die partikularistische und nomistische Gefahr im Ausgang der kanonischen Zeit. Die Erlebnisse Israels, welche durch das babylonische Exil und die sich daran anschließende Botmäßigkeit seinen nationalen Bestand in der Gegenwart und damit auch die Zukunft des Heils gefährdeten, führten dazu, der Gefahr der Auflösung unter den Heiden durch engen nationalen Zusammenschluß vorzubeugen und das Gemeinwesen auf strengste Einhaltung seiner nationalen Lebensordnung zu gründen. Das sollte freilich nur Mittel zum Zweck sein, die Heilszukunft zu sichern. Nur zu leicht aber konnte aus dem Mittel selbst der Zweck werden. Das war dann der falsche Partikularismus und Nomismus. In der kanonischen Zeit und Literatur ist er zwar noch nicht vorhanden, aber doch zeigen sich die Möglichkeiten und Anknüpfungen desselben. Schon in der Zeit des Exils mußte diese Seite sich ausbilden. Zwar ist das Buch Daniel kein Beweis hiefür. Denn die Peinlichkeit in der Vermeidung der Verunreinigung durch Speise (1, 8 ff.) und die Einhaltung der äußeren Gebetsordnung (6, 10) erklärt sich zur Genüge aus der ganzen Lage und aus der Nothwendigkeit einer strengen Umzäunung gegen heidnisches Wesen und das Wort Daniel's an Nebukadnezar (4, 24) heißt nicht wie die Vulgata übersetzt: peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum[1], sondern: mache dich los[2] von deinen

1) Theodot: τὰς ἁμαρτίας σου ἐλεημοσύναις λύτρωσαι καὶ τὰς ἀδικίας σου ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων.

2) פְּרַק zerbrechen, lösen.

Sünden durch Gerechtigkeit[1] und von deinen Missethaten durch Barmherzigkeit gegen Elende, ob etwa dein Glück Bestand habe", d. h. Nebukadnezar soll von nun an die königlichen Tugenden Gerechtigkeit und Erbarmen üben, nachdem er sich bisher durch Willkür und Grausamkeit verschuldet hat; damit soll er, wenn möglich, drohendes Gericht von sich fern halten —, so daß es sich also hier nicht um ewiges Heil handelt.[2] Auch Prov. 16, 6 heißt es, „durch Liebe und Treue wird Sünde gesühnt", aber nur, wie es weiter heißt: „und durch Furcht Jahve's entgeht man dem Bösen": nur wo jenes ist, ist auch dieses; nicht wo bloß äußeres Werk, sondern nur, wo der rechte innere Sinn ist, ist auch dieses vorhanden. Und ähnlich will auch Jes. 58, 7 gegenüber bloß äußerem Thun auf die Beweisung des rechten Sinnes dringen, wenn sich Israel soll des Heils getrösten können. Aber immerhin ist die neutestamentliche Erkenntniß hier überall nicht zum vollen Ausdruck gekommen, und eine Lage wie die des Exils und vollends der Wiederherstellung auf den Grundlagen der gesetzlichen Lebensordnungen Israels schloß die Gefahr falscher partikularistischer Abgrenzung und nomistischer Betonung des Gesetzes stärker in sich. Den Anknüpfungspunkt dazu bot die Thätigkeit Esra's des Schriftgelehrten. Denn sein Absehen war auf die Herrschaft des Gesetzes gerichtet. Diese legte er dem neuen Bestand Israels zu Grunde (vgl. Neh. 8—10). Indem das Gesetz ausschließlich als göttlich vorgeschriebene Ordnung des Volksgemeinwesens gefaßt wurde, löste es sich aus seinem heilsoffenbarungsmäßigen Zusammenhang und seiner Beziehung auf die Heilszukunft. So wurde es äußerliche Vorschrift in seinem Buchstaben, und indem das Verhältniß zwischen Jahve und dem Volk auf dieses Gesetz und seine Einhaltung gegründet wurde, erhielt das menschliche Verhalten fundamentale und für jenes Verhältniß bedingende Bedeutung, statt daß umgekehrt jenes Verhältniß, wie es von Jahve ausgegangen war, die Voraussetzung für dieses Verhalten sein sollte. Das wurde der Grundirrthum des Pharisäismus.

2. Der falsche Nationalismus der apokryphischen Literatur. Wenn der Partikularismus in der heilsgeschichtlichen Zeit Israels nur Mittel zum Zweck und zeitweiliger Träger der universalistischen Zukunft als seines Inhalts war, so wird nunmehr das Mittel zum Zweck und die Gegenwart tritt an die Stelle der Zukunft.

1) צְדָקָה, nicht: Almosen.
2) Vgl. Hofmann, Schriftb. I, 593 f.

Damit erscheint die Erwählung Israels als eine rein nationale Prärogative, welche ebenso naturhaft begründet gedacht wurde, wie die Prärogativen anderer Völker. So ruht der nationale Geist, von welchem 1 Makk. getragen ist, trotz des Eifers für das Gesetz wesentlich auf der Verkennung des Unterschieds zwischen dem bloß Nationalen, somit Natürlichen, und dem Heilsgeschichtlichen. Damit verschwindet auch die Fähigkeit, das Einzelne in seiner Bedeutung für das Ganze zu beurtheilen, sondern es wird Alles gleicherweise in rhetorischer Manier verherrlicht, Thaten und Aeußerungen rein weltlicher Gesinnung werden ebenso gepriesen wie Erzeugnisse des eigentlichen religiösen Geistes und Lebens in Jahve; also das Weltliche und Heilige ist hier unterschiedslos mit einander vermischt. Ebenso ist der Geist des Buches Judith der eines rein weltlichen und fleischlichen nationalen Patriotismus, dessen That sich zwar äußerlich mit Thaten etwa der Richterzeit vergleicht, aber eine andere Seele hat.

3. Damit verbindet sich äußerlicher Nomismus. Im Buche Judith vereinigt sich mit eigenwilligem fleischlichem Wesen strenge Einhaltung der Speisegebote, Reinigungsvorschriften und Gebetszeiten, aber im Sinn einer bloß werkmäßigen äußerlichen Gesetzlichkeit ohne Zusammenhang mit der Heiligung der Gesinnung (8, 4—6; 9, 1). Das Buch Tobias, welches das Erzeugniß eines anmuthenden Sinnes der Frömmigkeit ist, preist das Almosen mit Fasten verbunden, als Mittel der Vergebung der Sünden bei Gott (4, 11. 12; 12, 9). Und dieselbe Neigung zur Werkgerechtigkeit zeigt sich in Jesus Sirach, so sehr sonst dieses Erzeugniß des religiösen Geistes in Israel mannigfache Anerkennung verdient. So wird auch hier dem Almosen sündentilgende (3, 33) und überhaupt errettende Kraft (29, 15) zugeschrieben. Seine Moral überhaupt aber ist Klugheitsmoral und eudämonistisch. Das Böse meiden um der üblen Folgen willen, das Gute thun um der guten Folgen willen, ganz wie in der antiken und in der sonst gewöhnlichen Volksmoral. — Dagegen tritt das prophetische Element mit seiner messianischen Hoffnung in diesen Schriften zurück; die Zukunft konnte nur nach dem Schema der Gegenwart gedacht werden. Das heißt also: die Gegenwart tritt an die Stelle der Zukunft und das Gesetz an die Stelle des Heils. Wie diese falsche Selbstgenüge und Verabsolutirung des Gesetzes innerlich zusammenhängen, liegt auf der Hand. Das aber ist die Wurzel des Fanatismus. Alle diese Erscheinungen sind im Pharisäismus zusammengefaßt und zum System geworden.

§ 16. Der pharisäische Nomismus.

Vgl. Winer, Realwörterb. II, 244 ff. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. 3. Aufl. 1864 ff. IV, 357 ff. 476 ff. Keim, Gesch. Jesu v. Naz. 1867. I, 250 ff. Schürer in Riehm's Handwörterb. d. bibl. Alterth. II, 1187 ff. Ders., Gesch. d. jüd. Volks u.s.w. 2. Aufl. II, 325 ff. Wellhausen, Die Pharis. u. Sadd. Greifsw. 1874. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. Lpz. 1880. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik. Bresl. 1879. Sieffert, P. R.-E.² XIII, 210–214, wo auch die übrige Literatur.

Die pharisäische Denkweise macht das alttest. Gesetz und seine Erfüllung zur Grundlage und zur Voraussetzung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, somit zum ausschließlichen Mittel des Heils. Diese falsche Verabsolutirung des Gesetzes ist zugleich Verkennung seiner heilsgeschichtlichen Stellung und Veräußerlichung desselben, indem der geschichtlich bedingte Wortlaut zum Ausdruck des wesentlichen Willens Gottes erhoben, dieser aber damit zur Forderung eines äußerlichen werkmäßigen Thuns verkehrt wird. Da es aber das Gesetz des israelitischen Volksgemeinwesens ist, so ist mit jener Stellung auch eine falsch heilsmittlerische Werthung der israelitischen Nationalität und der äußeren Zugehörigkeit zu ihr mitgesetzt. Dadurch verläßt diese Denkweise die Linie der Heilsgeschichte, welche einen rein religiös, nicht national begründeten, und rein persönlich, nicht sachlich bestimmten sittlichen Universalismus zum Ziel hat, verliert sich also dadurch in die Naturhaftigkeit der heidnischen Denkweise.

1. Die Nomokratie ist der Charakter des nachexilischen Judenthums seit Esra und Nehemia. Die Prophetie hört auf und tritt zurück. Alles Heil wird vom Gesetz und von der Gesetzesbeobachtung erwartet.[1] Diese tritt von ihrer früheren Stellung, in welcher sie den Glauben bethätigen und erweisen sollte, heraus und vielmehr an die Stelle des Glaubens als Grundlage des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk. So erscheint denn auch die Beschäftigung mit der Thora und ihre Erfüllung als das Wichtigste in der Religion. Die Frommen werden zu Schriftgelehrten, die Synagogen zu Schulen, das Verhalten wird bis ins Einzelnste gesetzlich umschränkt; die Thora selbst aber erscheint als das höchste Gut und wird der Mittelpunkt des Volks, auch wenn ihm ein äußerer Mittelpunkt und äußere Gemeinschaft fehlt.

1) Esra 9, 13. 14.

2. Die Pharisäer. In diesen fixirt sich im hasmonäischen Zeitalter jene Denkweise als parteimäßige Richtung im Volk, welche als solche den Charakter der „Absonderung" an sich trägt und im Besitz des religiösen Einflusses auf das Volk ist, während die vornehme priesterliche Partei der Sadduzäer im Besitz der politischen Stellung und Macht ist. Das Prinzip der Pharisäer ist die absolute Stellung und Bedeutung, welche sie der Thora zuwiesen. Die Thora ist das ausschließliche Heil, Leben und Licht; die gottgemäße Gesinnung also Liebe zur Thora als dem höchsten Gut, das gottgemäße Verhalten Lernen und Beobachten der Thora. Die Gesetzlichkeit ist demnach die ausschließliche Gestalt der Religion; sie regelt insonderheit auch das Opfer des Gebets und macht dieses wie die Religiosität überhaupt zu einer bis ins Einzelnste genau bestimmten Leistung, die Gott darzubringen ist, mit der Hoffnung auf entsprechende Gegenleistung Gottes d. h. Lohn. Da aber ein solches genaues Studium und solche pünktliche Durchführung des Gesetzes im gewöhnlichen Leben und für Alle nicht wohl möglich ist, so wird dieß Sache einer religiösen Aristokratie, welche in jener Beschäftigung den Weg der Vollkommenheit wandelt und deren Verdienst dann den Anderen zu Gute kommt — ein Vorbild späterer Unterscheidung in der Kirche, wie es sich andererseits auch von der antiken Philosophie aus vorbereitet hatte.

3. Die Werkgerechtigkeit. Der Grundirrthum besteht in einer Verschiebung des normalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Die Heilsgeschichte hatte das Gnadenverhältniß von Seiten Gottes, welchem der Glaube zu entsprechen hatte, als die Grundlage der Bundesgemeinschaft erkennen lassen, die sich dann in der Einhaltung des göttlichen Willens erwies, so zwar, daß die einzelnen und äußeren Forderungen nur als die Schranken erschienen, welche den Kern des Universalismus bargen. An die Stelle jener Grundlage tritt nun die Forderung von Seiten Gottes und das entsprechende Verhalten von Seiten des Menschen, nach diesem bestimmt sich dann das Verhalten Gottes gegen den Menschen. An die Stelle des Glaubens tritt also das Thun des Gesetzes, der Glaube wird selbst zur gesetzlichen Leistung, und diese — theils intellektuelle, theils praktische — Leistung von Gerechtigkeit beansprucht dann Anerkennung von Seiten Gottes, so daß auf Seiten des Menschen die Aktivität, auf Seiten Gottes die Passivität ist.[1]

---

1) Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T. Leiden 1885. S. 45 ff.

Je nach dem Maß dieser Gerechtigkeit bemißt sich die Gemeinschaft Gottes. Sie ist also stets nur eine werdende, nie gewisse. Das alles ist ein Vorbild von zukünftigen Verirrungen, welche ebenfalls das Verhalten dem Verhältniß vorordneten.

4. Der nationale Partikularismus. Nun aber ist dieß heilsmittlerische Gesetz das Gesetz Israels; das ist das Privilegium Israels vor allen anderen Völkern. So gewinnt also Israel selbst heilsmittlerische Bedeutung; in Folge dessen hat die Zugehörigkeit zu Israel Heilswerth. Die bloß geschichtliche Heilsbedeutung Israels wird damit verewigt; mit dem Gesetz auch dieses Volksthum verabsolutirt; dagegen die anderen Volksthümer als solche als unheilig und vom Heil ausgeschlossen erklärt. Das ist Verneinung des Universalismus, welchen der alttest. Partikularismus doch im Schoße trug. Auch dieß alleinseligmachende Volksthum wurde zu einem Vorbild zukünftiger Verirrung.

5. Die Naturalisirung der Moral. Weiter aber gehört alles Volksthum, auch das israelitische als solches, der Naturgrundlage des Lebens an, und die Ordnungen des äußeren Volksgemeinwesens tragen demnach denselben Charakter an sich. Mit dem israelitischen Volksthum wird vom Pharisäismus daher auch die äußere Lebensordnung als heilsbedingend, somit sittlich werthvoll bezeichnet; demnach das Sittliche in die Aeußerlichkeit der Dinge und Sitten, d. h. in die Naturseite des Verhaltens statt in die Innerlichkeit der persönlichen Gesinnung gegenüber dem wesentlichen Willen Gottes, welcher den Inhalt jener Gesetzesvorschriften bildete, gelegt.[1] Das ist eine Naturalisirung der Moral, wie es die antike heidnische war. So lenkt der Pharisäismus von der Linie der Heilsgeschichte ab auf die Bahn des Heidnischen, zu dem er sich doch gerade in Gegensatz zu setzen suchte; aber es war nicht ein innerer Gegensatz der Sache, sondern nur ein äußerer Gegensatz der Form. Deßhalb wird auch im N. T. seine Weise mit der heidnischen auf Eine Linie gestellt (Matth. 6, 7). So mußte denn auch die Erneuerung des Pharisäismus in der Kirche zugleich Erneuerung des Heidenthums in christlicher Gestalt sein. Gegen dieses pharisäische Prinzip richtet sich die Verkündigung Christi und der erneuerte Widerspruch Pauli, wie später Luther's.

---

1) Schlatter, a. a. O. S. 52: „Das Gesetz ist in ein System juridischer Satzungen aufgelöst, das vom Innenleben abstrahirt und es relativ freigibt, nur die Außenseite des Handelns normirt und an ihr sich und Gott für befriedigt hält".

§ 17. Der essenische Asketismus.

Zeller, Philos. der Griechen III, 2 S. 277—338. Ritschl, Altkath. Kirche S. 179—203. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes. 2. Aufl. II. 1886. S. 467—493. Uhlhorn, P. R.-E. 2. Aufl. IV. S. 341—344. Keim, Gesch. Jesu v. Naz. I. 1867. S. 282 - 306. Lucius, Der Essenismus in s. Verhß. zum Judenth. Straßb. 1881. Demmler, Der Essenismus. Theol. Stud. aus Württbg. 1880, 1, S. 29 ff.

Wenn der Pharisäismus die Werkgerechtigkeit im positiven und aktiven Sinn und ihre Einwirkung auf das nationale Leben vertritt vom Gesichtspunkt des Schriftgelehrten aus, so der Essenismus die Werkgerechtigkeit im negativen und asketischen Sinn in der Form der mönchischen Zurückgezogenheit von der Welt und unter dem Gesichtspunkt der priesterlichen Reinheit.

1. Die essenischen Gemeinschaften, nach Philo's und Josephus' Berichten etwa 4000 Mitglieder stark in Palästina, theils von den übrigen Juden abgesondert in Kolonien am todten Meer wohnend, theils auch unter den Anderen zerstreut, bildeten einen geschlossenen Orden (τάγμα) mit streng geregelten Aufnahmebedingungen und Lebensordnungen; in Gütergemeinschaft, Enthaltung von allem Luxus, Vergnügen, meist auch von der Ehe, mit Ackerbau und friedlichen Künsten beschäftigt, aber ausgebreiteten Handel, und ähnliche, auf Gelderwerb gerichtete Thätigkeiten ablehnend, ebenso den Krieg sowie die Sklaverei verwerfend; Ehrfurcht gegen Gott, Uebung der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, und vor Allem der Wahrhaftigkeit, strenger Gehorsam gegen die Oberen war ihre Moral; Gebet zur Sonne gewendet mit Tagesanbruch, Arbeit und Waschungen, religiöse Mahlzeiten ihr Tageslauf; den Sabbath hielten sie, aber die blutigen Opfer verwarfen sie, hatten daher keinen Theil am Tempelkultus, doch sandten sie Weihgeschenke an den Tempel.

2. Der negative und asketische Charakter der Werkgerechtigkeit. Die vorchristliche Schranke der sachlichen Beurtheilung des Sittlichen ist auch hier nicht überwunden, so wenig wie im Pharisäismus. Nur trägt die Moral hier mehr negativen und asketischen Charakter an sich wie dort. Ueberall, wo die Sittlichkeit dinglich, d. h. naturhaft gefaßt wird, stellt sich neben die positive Bethätigung auch die negative Form der asketischen Enthaltung als ein für höher angesehener Grad der Sittlichkeit. Wie sich dieser Asketismus auf heidnischem Boden entwickelt hat, so auch auf jüdischem. Diese

negative Moral mit ihren gerühmten — im Grunde negativen — Tugenden der Bescheidenheit, Sanftmuth u. dgl.[1] ist zugleich Zurückziehung vom öffentlichen nationalen Leben und Verzicht auf Einwirkung auf dasselbe. Man sucht nur sich zu bewahren und gibt das Volk preis, d. h. man verzichtet auf die Uebung des sittlichen Berufs in der Welt, weil man an ihrer Möglichkeit verzweifelt. An die Stelle des sittlichen Berufs tritt die religiöse Gestaltung des Lebens, aber in der Form äußerer Uebungen. Dieß fordert nicht bloß Zurückziehung vom übrigen Leben in der Welt, sondern auch ordensmäßige Zusammenfassung in besonderer Gemeinschaft, d. h. mönchische Lebensform. So bildet sich das Mönchthum in Israel in den Essenern wie in analogen Erscheinungen auf heidnischem Boden.

3. Der Gesichtspunkt der priesterlichen Reinheit. Jenem Bestreben der Selbstbewahrung in der Zurückziehung von der Welt liegt der Gedanke zu Grunde, daß das Leben in der Welt und das Gebiet des Natürlichen überhaupt verunreinigend sei. Wie sich dieser Gesichtspunkt der Verunreinigung und der Reinigung — aber auch nur durch die Mittel des Natürlichen — mit innerer Nothwendigkeit in der heidnischen Denkweise entwickelte, so nicht minder hier auf israelitischem Boden. Der alttestamentliche Gesichtspunkt levitischer Verunreinigung und Reinigung bildete den Ausgangspunkt. Denn das Gesetz würde nicht solche Reinigungen fordern — so schien es — wenn die Welt der natürlichen Dinge nicht eine unreine wäre. Ist nun diese Reinheit vor Allem von den Priestern gefordert, und heißt Israel ein priesterliches Volk, so hat sich jene Reinheit auch in diesem darzustellen. Da dieß nun aber nicht beim ganzen Volk anging, so sollte es wenigstens von dieser Auswahl aus dem Volk gelten, und sich in dieser Gemeinschaft darstellen. Was beim Pharisäismus schriftgelehrte Gesetzeskenntniß und Uebung derselben war, das war hier diese priesterliche Reinheit. Aber beide liegen in der Peripherie, nicht im Zentrum des persönlichen Lebens und seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, sind also nicht wahrhaft sittlich und richtig religiös begründet.[2]

4. Daß fremde Einwirkungen bei dieser Bildung stattgefunden — es sei vom Parsismus aus, wie Hilgenfeld und Schürer glauben, oder vom Pythagoreismus aus, wie Zeller annimmt, oder

1) Joseph. bell. jud. II, 8, 6.

2) Ueber und gegen Lucius' falschen Ausgangspunkt des Reinigkeitsstrebens der Essener aus Deut. 23, 6—14 siehe noch König, P. R.-E.² XIII, S. 635 f.

am unwahrscheinlichsten vom Buddhismus aus, wie Andere meinen — wird daher kaum nöthig anzunehmen sein. Berührungen finden statt, aber sie bildeten sich unwillkürlich. Nur die asketische Anschauung vom Leibe als einer Fessel für die Seele, in die sie durch einen Fall gerathen sei, scheint über die Grenzen israelitischer Betrachtungsweise hinauszuführen. Aber sie war eine nothwendige Folgerung der asketischen Denkweise überhaupt, auf deren Entwicklung fremde Einflüsse mit gewirkt haben mögen, ohne sie jedoch erst zu erzeugen. So wird der Essenismus als eine israelitische Bildung zu begreifen sein, welche als die andere negative Seite des Pharisäismus gelten darf, aber ohne Einwirkung auf das Volksleben. Nur später mochten sich in den asketischen Neigungen in der Kirche seine Einwirkungen geltend machen und mit den aus dem Boden des antiken Heidenthums stammenden berühren.

3. Der hellenistische Universalismus.

§ 18. Der Uebergang zum falschen Universalismus.

Während die Prophetie einen zukünftigen Universalismus des Heils, die Chokmahliteratur aber den Gott der Heilsgeschichte als den Gott der Welt lehrte, nahm auf alexandrinischem Boden durch die Berührung mit der antiken, besonders stoischen, Philosophie und ihrem kosmischen Universalismus die jüdische Denkweise in der nachkanonischen Zeit die Wendung zu diesem hellenistischen Universalismus, und indem sie diesen im A. T., besonders in der Thora, zu finden und nachzuweisen suchte, glaubte sie darin die Ueberwindung des alttestamentlichen Partikularismus und die wahre Verherrlichung des Israelitischen zu besitzen.

1. Der wahre Universalismus Israels ist der Kern des alttestamentlichen Partikularismus in doppelter Weise, in der Prophetie und in der Chokmahliteratur. Die Prophetie verkündigte das Heil, das an Israel und an David's Haus geknüpft ist, als ein für alle Welt bestimmtes. So wächst der Universalismus des Heils aus dem Partikularismus der Heilsgeschichte heraus. Seine Erfüllung hat er im Christenthum gefunden. Aber die Prophetie schwieg seit Maleachi und das prophetische Verständniß und Interesse trat zurück. Die Chokmahliteratur aber, indem sich ihre Reflexion der Weltbetrachtung und der göttlichen Teleologie in der Welt und im Menschenleben zuwandte, kam doch von der heilsgeschichtlichen Gotteserkenntniß her

und ließ dann den Gott der Heilsgeschichte auch als den Gott der Welt erkennen.

2. Die verhängnißvolle Wendung. Daran nun knüpft die hellenistische, speziell die alexandrinische Betrachtungsweise an. Durch die von Alexander d. Gr. herbeigeführte Völkermischung war die kosmopolitische Stimmung und Denkweise eingeleitet und hatte vor Allem in Alexandrien eine Stätte gefunden. Darauf ging nun das alexandrinische Judenthum ein, aber mit der Wendung, daß es statt den Gott der Heilsoffenbarung auch als den Gott der Welt zu begreifen und nachzuweisen, wie die Chokmah, vielmehr den Gott der Welt als den Gott der Offenbarung zu fassen und nachzuweisen suchte, d. h. den Heilsgott im Gott des Kosmos, die Heilsoffenbarung im Kosmos und seinen Gesetzen und Ordnungen auflöste. Das sah dem alttestamentlichen Universalismus ähnlich und war doch das Widerspiel desselben.

3. Die Einflüsse und Motive. Diese Wendung wurde herbeigeführt theils durch die Berührung mit der griechischen Welt überhaupt, hinter deren Selbstbewußtsein man nicht zurückstehen wollte, theils durch die Berührungen mit der griechischen Philosophie, speziell mit der stoischen und ihrem kosmischen Universalismus.[1] Wie der Pharisäismus der Abschluß gegen die griechische Welt und die Verfestigung im nationalen Partikularismus Israels ist, so ist der Alexandrinismus die Erschließung gegen die griechische Welt und die Herübernahme ihres kosmischen Universalismus der ausgehenden Philosophie. Wenn aber der Pharisäismus der Stolz ist auf den Vorzug der partikularen Nationalität Israels vor den anderen Völkern, so ist dieser hellenistische Universalismus nicht minder ein Erzeugniß der nationalen Eitelkeit, welche die Wahrheitserkenntnisse der hellenischen Philosophie als uralten Besitz Israels nachzuweisen sucht, freilich nur so, daß sie dieses fremde Element zuerst in die altteſt. Schrift hineinträgt und dann durch die Unwahrhaftigkeit der allegorischen Methode darin nachweist, damit aber, indem sie den eigenen Besitz vermeintlich bereichert, gerade seine wesentlichste Besonderheit nur zerstört.

4. Die altteſt. Apokryphen. Während die anderen altteſt. Apokryphen die Wendung zum Pharisäismus, seiner Werkgerechtigkeit und seinem nationalen Partikularismus bezeichnen, so zeigen sich im Buch der Weisheit bei allem Zusammenhang mit heilsoffenbarungsmäßiger Denkungsweise die Anfänge dieses kosmischen Uni-

1) Vgl. Heinze, Lehre vom Logos. Oldenb. 1872, S. 184 ff.

versalismus.[1] Denn was von der Weisheit hier gesagt ist, geht über die Linie der Chokmah in Hiob und Proverbien hinaus auf die Bahn der Emanation und des kosmischen Prinzips. Denn zwar unterscheidet sich dieser jüdische Universalismus vom stoischen durch seine monotheistische Voraussetzung, die ihn hindert, die im Kosmos waltende Vernunft mit der Gottheit selbst zu identifiziren, aber er nähert sich ihm dadurch, daß er das Weltprinzip der Weisheit zu einer Emanation aus dem göttlichen Wesen selbst macht (7, 25), und so die Grenzlinie zwischen Gott und Kosmos verwischt. Als Weltprinzip ist sie dann auch die Erkenntniß des kosmischen Lebens, ohne daß dieser Erkenntniß eine Beziehung auf den Heilsgedanken gegeben wird (7, 17 ff.). Dieselbe ist es, welche — statt Jahve's — in der Geschichte Israels waltend geschaut wird (z. B. 10, 17). Sie ist auch die Quelle der Sittlichkeit, welche in stoischer Weise nach den vier Kardinaltugenden beschrieben wird, wie sie aus der „Weisheit" hervorgehen (8, 7). Und wenn sich hier die Vierzahl sicher wegen ihrer Beziehung auf den Kosmos empfahl, so wird auch die Bedeutung der alttestamentlichen Ordnung nicht in ihrer Beziehung auf das zukünftige Heil, sondern auf den Kosmos gefunden. Im hohenpriesterlichen Gewand wird das Abbild der Welt gesehen und die Vierzahl der Schnurreihen betont (18, 24). Darin liegt schon ganz das Prinzip der kosmischen Ausdeutung des Gesetzes bei Philo. Es ist ein ganz anderes Interesse als das alttestamentliche. An die Stelle der Welterlösung tritt die Welterklärung, an die Stelle des Heilsinteresses das philosophische Erkenntnißinteresse, und es ist ein erschlichener Universalismus, der alsdann als Prärogative Israels ausgegeben wird.

§ 19. Der philonische Universalismus.

Dähne, Gesch. Darst. der jüd. alex. Religionsphilos. I, 1839. Ewald, Gesch. des Volks Isr. VI, 268 ff. Zeller, Philos. der Griechen III, 2 S. 338—418. Heinze, Lehre v. Logos, 1872, S. 204 ff. Zöckler, P. R.-E.² XI, 636 ff. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II, 831 ff. u. 866 f., wo auch, wie bei Zöckler a. a. O., die übrige Literatur.

Mit der kosmischen Universalisirung des alttestamentlichen Gesetzes ist für Philo auch die Auflösung desselben in das allgemeine Naturgesetz der Stoa gegeben, in dessen Betrachtung und Beobachtung ihm die Sittlichkeit besteht, nur daß die religiöse Begründung der-

1) Vgl. Heinze a. a. O. S. 193 ff.

selben nicht wie dort eine pantheistische, sondern eine monotheistische ist. Aber da es nicht der heilsgeschichtliche, sondern ein kosmischer Monotheismus ist, so blieb die Moral in der Schranke der Naturhaftigkeit befangen, indem Philo die Sittlichkeit in Geistigkeit, somit das sittliche Ideal in die religiöse Uebung einer asketischen Naturverneinung setzte und so mit den gleichzeitigen Bestrebungen auf antikem Boden im Sinne einer asketischen Mystik und Lebensweisheit zusammentraf.

1. Die Verschmelzung der jüdischen und der hellenischen Denkweise, wie sie sich in Alexandrien angebahnt hatte, brachte Philo zum Abschluß, zwar in der Meinung und mit dem Vorgeben, alle höhere Weisheit der Hellenen als uralten Besitz Israels von Moses her schon in der Thora nachweisen zu können, wozu ihm die willkürlichste Allegorisirung dienen mußte, in Wirklichkeit aber so, daß er jene außerisraelitischen Gedanken in die alttestamentliche Literatur und Denkweise hineintrug und diese dadurch ihrer besonderen Eigenthümlichkeit entkleidete. An die Stelle des heilsgeschichtlichen Universalismus der Prophetie setzte er den stoischen Universalismus einer kosmischen Spekulation, nur mit der Modifikation, welche sein Monotheismus erforderte, daß ihm der stoische Logos, d. h. die göttliche Weltvernunft nicht mit Gott selbst identisch sein konnte, wie dort, sondern ihm in eine Mittlerstellung zwischen Gott und Welt trat. Aber auch dieser Monotheismus erfuhr eine Abwandlung im Sinn jener philosophischen Spekulation. Sein Gott ist nicht mehr der konkrete Gott der positiven geschichtlichen Heilsoffenbarung, sondern die eigenschaftslose (ἄποιος) Monas im Sinn der Abstraktion von der Welt, also die Vollkommenheit im Sinn des schlechthinigen Seins, welche einerseits die Verneinung der Welt, andererseits ihre allwirksame Kausalität ist. Durch jenen Universalismus und seinen Gegensatz von Gott und Welt, welchem der Gegensatz von Geist und Materie entspricht, ist dann auch seine Moral bestimmt.

2. Der Universalismus der Moral. Die Konsequenz jener universalistischen Denkweise war, daß er das positive Sittengesetz des A. T. in ein allgemeines Naturgesetz auflöste, welches für das Gebiet der Natur wie der Sittlichkeit dasselbe war, womit das Spezifische des Sittlichen aufgehoben wurde. Das geschriebene Gesetz Mosis ist nur die Aufzeichnung des ursprünglichen allgemeinen Naturgesetzes, nach welchem schon die Patriarchen lebten, und von dem die Heiden nur eben abfielen, und welches im alttest. Kultusgesetz eine symbolische

Abbildung fand, zugleich aber auch in der griechischen, vor Allem der stoischen Moralphilosophie wieder zum Bewußtsein kam. So bezeichnet er als τὸ τέλος mit dieser τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν und nahm die bekannten vier platonischen Kardinaltugenden der Stoa herüber, nur daß Israel schon in den vier Strömen des Paradieses als der Stätte der Tugenden diese Kenntniß als uralten Besitz hatte. Die Tugendübung aber bestimmt sich ihm durch den Gegensatz von Leib und Seele.

3. Der asketische Charakter der Moral. Jenem Gegensatz von Gott und Welt nämlich entspricht der Gegensatz von Seele und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit. Der Leib und seine Sinnlichkeit ist Philo die Quelle aller Uebel, der Kerker, das Grab ꝛc. der Seele. Darin besteht das Wesen der Sünde, welche daher so allgemein ist, wie die leibliche Existenz. Das ist aber Naturalisirung der Sünde und der Sittlichkeit, welche, aus heidnischer Wurzel entstanden, hier dieselbe Konsequenz einer asketischen Moral wie dort haben mußte. Auch sonst, in der Unterscheidung des Weisen und Fortschreitenden, in der Bestimmung des höchsten Guts, in der Schilderung des Weisen u. s. w. stimmt Philo ausdrücklich mit der Stoa überein.[1] In der Schrift quod omnis probus liber führt er den Satz durch, daß jeder Tugendhafte frei sei und bringt als Belege dafür die griechischen, indischen Gymnosophisten und die Essener bei, so daß er völlig die spätere stoisch asketische Richtung vertritt. So ist ihm denn nicht bloß Beschränkung, sondern völlige Verneinung der Begierden und Affekte, nicht Metriopathie, sondern Apathie die sittliche Aufgabe; und soweit es sich um die unvermeidlichen natürlichen Bedürfnisse handelt, das äußerste Maß zu halten. In dieser Geringschätzung alles Aeußeren erweist sich die königliche Freiheit des Weisen. Nur ist diese sittliche Aufgabe nicht durch eigene Vernunft und Kraft zu erreichen. Der Logos, durch welchen diese Aufgabe zu lösen ist, ist nicht wie in der Stoa die dem Menschen einwohnende eigene Vernunft des Alls, sondern hier die Gotte eignende, zwischen Gott und dem Außergöttlichen vermittelnde Vernunft und Kraft. Der alttest. Standpunkt Philo's modifizirte daher die stoische Moral in diesem Sinn. Er brachte mit sich, daß ihm die Frömmigkeit die Mutter der Tugenden, die Beziehung zu Gott das richtige Motiv alles Handelns und die Gottesgemeinschaft das Ziel des Menschen war. So ist die Sittlichkeit entschiedener wie

1) Ueber die stoischen Elemente bei Philo vgl. auch Heinze, a. a. O. S. 208 ff. u. ö., abschließend S. 277.

dort religiös begründet und normirt. Aber diese Normirung bestimmt sich nach der abstrakten Fassung der Gottheit; so ist auch die Sittlichkeit Verneinung der sinnlichen und kosmischen Wirklichkeit, um hier schon der geistigen Welt (dem κόσμος νοητός) anzugehören. Nur mit innerem Widerstreben widmet sich der Weise auch den weltlichen und politischen Geschäften; er sieht darin nur ein nothwendiges Uebel. Sein Ideal ist das Leben in der Betrachtung des Göttlichen. Die höchste Stufe ist die Ekstase, in welcher der Mensch des endlichen Bewußtseins entäußert, der Gottheit gegenüber rein leidend sich verhaltend, das sinnliche Sein und Denken verläßt, vom göttlichen Geist wie ein willenloses Organ erfüllt und bewegt wird und so das Endliche Theil hat am Unendlichen. Diese Ethik mündet so ganz in jene asketische Mystik des Neupythagoreismus und Neuplatonismus[1], welche die sittliche Aufgabe mit einer rein geistigen Erhebung verwechseln, die Versittlichung in Entsinnlichung setzen und so bei allem Gegensatz zur Natur doch das naturhafte Prinzip der heidnischen Religion und Moral nur bestätigen. Dazu konnte die Wahrheit der Moral nur den Gegensatz bilden.

4. Das therapeutische Ideal. Ob die unter Philo's Namen überlieferte Schrift De vita contemplativa, welche eine Schilderung der Therapeuten gibt, wirklich von Philo sei, ist bekanntlich streitig. Besonders von Lucius, Die Therapeuten, 1879, ist dieß verneint und die Schrift für eine Apologie der christlichen Askese aus dem Ende des 3. Jahrh. unter Philo's Namen erklärt. Dem stimmten fast Alle bei (vgl. auch A. Harnack, P. R.-E. 2. Aufl. XV, 548 ff. Schürer, a. a. O. S. 863 f.), auch Zeller mit der Modifikation, daß die Dichtung ein Erzeugniß ebionitischer, auf dualistischer Spekulation ruhender Askese sei. In jedem Fall sind die Therapeuten wesentlich von den Essenern verschieden. Sie bilden nicht einen solchen Orden wie diese, sondern einen Anachoretenverein, ihre Zeit war viel ausschließlicher als bei jenen der Kontemplation und religiösen Uebungen gewidmet; an ihrem Verein, ihren Gottesdiensten und Bundesmahlen nahmen auch Frauen Theil; die Askese ist noch durchgeführter wie dort, zum Theil bis zu wochenlangem Fasten, die Ehe verwarfen sie ganz. „Allenthalben in

---

1) Daher wird er in der alten Kirche theils als Platoniker bezeichnet, wie in dem Sprichwort: ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει (Hieron. vir. illustr. c. 11), theils als Pythagoreer, wie Klem. Alex. Str. I, 15, 72: ὁ Πυθαγόρειος Φίλων. II, 19, 100. Euseb. h. e. II, 4, 3: μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγήν.

der Welt gibt es solche; „denn sowohl die Griechen als auch die Barbaren sollten eines so vollkommenen Gutes theilhaftig werden"; die meisten aber in Aegypten, besonders in der Umgegend von Alexandrien jenseits des Sees Mareotis, wo sie in getrennten Hütten eine Kolonie bilden. Was nun aber von ihren heiligen Tänzen gesagt wird, die sie, zuerst Männer und Frauen getrennt, dann καθάπερ ἐν βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες zu Einem Chor vereinigt führen, das sieht doch zu sehr nach heidnischer Weise aus, als daß wir an Juden oder Christen denken könnten, worauf auch das Wort von der Verbreitung unter den Griechen und Barbaren weist. Wenn also das Kap. 3. 7. 8 von den heil. Schriften Gesagte kein Hinderniß bildet, so haben wir hier die Schilderung eines auf heidnischer Naturgrundlage erwachsenen asketisch enthusiastischen Lebens als das Ideal der sittlichen Vollkommenheit wahrhaften Himmels- und Weltbürgers. Wäre die Schrift nun Philo zuzuschreiben, so wäre sie ein Zeugniß mehr für seine Vermengung alttestamentlicher mit naturhafter heidnischer Denkweise. Aber auch wenn sie nicht von ihm und etwa eine romanhafte Dichtung ist, so steht sie doch innerhalb der Konsequenzen seiner sittlichen Anschauungen. Es war Zeit, daß dieser Verkehrung der sittlichen Wahrheit — und wegen ihrer sinnenfeindlichen Geistigkeit war sie gefährlicher, weil schwerer zu erkennen als die ursprünglich naturwüchsige — die Wahrheit selbst entgegentrat.

In diese zwei Einseitigkeiten war die alttest. Vorbereitung auseinandergegangen: entweder hatte der Partikularismus derselben den Universalismus ausgezogen, der seinen Kern bildete, oder der Universalismus hatte den Partikularismus abgestreift und damit die Bahn der Heilsgeschichte verlassen; dort war der Buchstabe des Gesetzes für das universell Gültige, hier der kosmische Universalismus für die geheime Wahrheit des Buchstaben erklärt. Hier wie dort also die Wahrheit des Sittlichen verkannt und gegen στοιχεῖα τοῦ κόσμου vertauscht, somit ganz dinglich gefaßt. Beidemal aber war verkannt, daß die Grundlage des eigenen Verhaltens das Gnadenverhältniß von Seiten Gottes sein müsse, dem der Glaube von Seiten der Menschen zu entsprechen habe; dort war das Verhalten in die Gerechtigkeit des Wirkens, hier in die Vollkommenheit der Enthaltung gesetzt. Die Wahrheit mußte darin bestehen, daß das Gnadenverhältniß Wirklichkeit wurde und von da aus das Verhalten ein wahrhaft sittliches, indem persönliche Beziehung zu Gott und dadurch auch zur Welt.

Geschichte der christlichen Ethik.

Die Ethik des Neuen Testaments.

Weizsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte. Jahrbb. f. d. Theol. 1876, S. 1—36. Albr. Thoma, Geschichte der christl. Sittenlehre in der Zeit des N. Ts. Haarlem 1879 (Sittenlehre Jesu, Pauli, der Gemeinde).

Die evangelische Verkündigung.

O. Flügel, Die Sittenlehre Jesu. Langensalza (1887) 1888 (aus Allihn's Nachlaß herausg. Nach den Ideen der Herbart'schen Moralphilosophie).

§ 20. Die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft in Christi Person und Werk.

Das Eigenthümliche der neutestamentlichen Offenbarung besteht in der thatsächlichen Verwirklichung der vorher vorgebildeten und angebahnten Gottesgemeinschaft in der Person und im Werk Jesu Christi, womit das objektive Gnadenverhältniß Gottes zu den Menschen hergestellt ist, welches die nothwendige Voraussetzung des entsprechenden Verhältnisses und Verhaltens des Menschen bildet.

1. Christus ist das Ziel der alttest. Vorgeschichte. Denn die alttest. Geschichte ist in der Form der nationalen Geschichte Israels die Geschichte des werdenden Heils, d. i. der sich verwirklichenden Gottesgemeinschaft, in symbolischer und typischer Vorausdarstellung und prophetischer Vorausverkündigung. Diese vorausdargestellte und -verkündigte Zukunft ist gegeben in der Person Jesu Christi, in welcher das Wort Fleisch wurde. In diesem Sinn wird er angekündigt und begrüßt als der, in welchem die Geschichte Israels ihr Ziel finden (Matth. 1, 1—17; Luk. 1, 32 f. 55), der neue Tag des Heils anbrechen und Jahve sein Volk besuchen werde (Luk. 1, 68 f. 78), die Gegenwart Jahve's in seinem Volke thatsächlich vorhanden (Immanuel Matth. 1, 23), die Sündenvergebung verwirklicht (Luk. 1, 77; Matth. 1, 21) und damit die Voraussetzung des neuen, von Jeremias

geweissagten Bundes (31, 34) gegeben, mit diesem Ziel Israels aber zugleich das Heil der Heiden (Luk. 2, 31 f.), also der Universalismus der neuen Zeit (Luk. 2, 1 „Kaiser Augustus") gewonnen sein werde. Also nicht neue Lehren, Gesetze, Erkenntnisse u. dgl. bilden das Neue der neuen Zeit der Erfüllung, sondern diese Thatsache.

2. Die Person Jesu Christi. Die Bedeutung dieser Thatsache beruht in der Person Jesu Christi und ihrer Bedeutung. Das synoptische und das johanneische Zeugniß ergänzen sich. In der synoptischen Verkündigung wird Jesus bezeugt in seinem Verhältniß zum A. T., als das Ziel des A. T.: ὁ Χριστός, das Ziel der alttest. Sehnsucht (Matth. 13, 17; Luk. 10, 24), als der Herr des davidischen Hauses (Matth. 22, 43 f.), die Erfüllung des Gesetzes (Matth. 5, 17), mehr als der Tempel (Matth. 12, 6); in seinem Verhältniß zur Gemeinde Gottes: ihr Bräutigam (Matth. 9, 15; 22, 2); in seinem Verhältniß zu den Einzelnen: das Ziel jeder Menschenseele (Matth. 11, 28 f.); zur Menschheit: ihr Ziel als „der Menschensohn"; zur Welt: ihr Herr (Matth. 13, 24 ff. 36 ff.), an den daher das Geschick der Ewigkeit geknüpft ist (Matth. 16, 25; 25, 34 ff.).[1] Kurz, er ist nicht bloß ein Theil der Welt, sondern er hat ein absolutes Verhältniß zur Welt (Matth. 11, 27), aber dieß ruht auf seinem Wesensverhältniß zu Gott, auf seiner Sohnschaft im absoluten Sinn (Matth. 11, 27). Das nun bildet das Thema der johanneischen Verkündigung: er steht im selbständigen Besitz des göttlichen Lebens (5, 26); in Gemeinschaft des göttlichen Wirkens (5, 17 ff.), des göttlichen Vermögens, ruhend auf der Wesensgemeinschaft und dem völligen Ineinander von Vater und Sohn (10, 33. 38). Er ist also die absolute Offenbarung und die Gegenwart des Vaters selbst (14, 9 ff.; Kap. 17), weshalb er denn auch die entsprechende Anerkennung fordert (5, 27). Das geht weit über bloße Willensharmonie hinaus und schließt ein — eben deßhalb ewiges — Wesensverhältniß in sich. Also in der Person Jesu Christi ist ein neues Verhältniß von Gott und Mensch thatsächlich verwirklicht. Dadurch nun ist in ihm das reale Prinzip der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft für die Menschen gegeben, welche die Norm und Macht dann auch ihrer Gottgemäßheit ist.

3. Das Wort Jesu Christi. Das in ihm beschlossene Heil der Gottesgemeinschaft sagt Jesus aus im Wort des Zeugnisses, welches eben deßhalb die Ueberführung sowohl von der Nothwendigkeit, also

1) Vgl. hiezu die neutest. Theologien und Grau's Selbstbewußtsein Jesu. Nördl. 1887.

von der Heillosigkeit der Menschen, zum Behuf der Buße, als von der Wirklichkeit des Heils in ihm, also von der Heilsgnade Gottes, zum Behuf des Glaubens ist. Jenes Zeugniß eröffnet damit eine neue Erkenntniß der sittlichen Wirklichkeit des Menschen im Unterschied von der sittlichen Erkenntniß der alten Welt. Die Sünde wird nicht mehr als Irrthum oder Trübung der Einsicht, sondern als zentrale Verkehrung der Person, als Sache des Herzens in seinem Verhältniß zu Gott erkannt: aus dem Herzen kommen die argen Gedanken. Das führt zu einer ganz anderen sittlichen Beurtheilung des Lebens, als sie in der alten Welt geläufig war. Dem entsprechend wird auch der Weg des Heils nicht mehr in die Erkenntniß und ihre Erhebung zur Welt des Göttlichen gesetzt, sondern in der Gabe Gottes, wie sie in der Person Christi gegeben ist, und ihrer Aneignung im bußfertigen Glauben erkannt und damit die Möglichkeit einer realen neuen sittlichen Macht und Wirklichkeit eröffnet.

4. Das Werk Christi. Den in ihm verwirklichten und in seinem Worte bezeugten Gotteswillen nun hatte Christus im Werk seines Lebens zu vollziehen und so zu einem Bestandtheil der Geschichte der Menschheit zu machen. Das ist der göttliche Heilsrath (βουλή Luk. 7, 30), das göttliche θέλημα (Matth. 26, 42; Joh. 4,34 u. ö.) und ἐντολή (Joh. 10, 18 u. ö.) und macht sein Thun und Leiden zum einheitlichen ἔργον seines Lebens (Joh. 4, 34; 17, 4). Die Spitze dieses seines Lebenswerks ist sein Tod. Darauf ging sein Lebensgang von Anfang an hinaus. Diesen bezeichnet er als die Bedingung seiner Zukunftsbedeutung (Joh. 10, 17) und sagt ihn je länger je mehr als nothwendigen Lebensausgang voraus, und in der Gedächtnißstiftung des letzten Abends nennt er ihn den neuen Bund, der auf Sündenvergebung ruht: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Jer. 31, 31 ff.). Durch ihn hindurch geht er zu der neuen Wirksamkeit über, die er von Gott aus über die ganze Welt üben soll (Joh. 17), und welche sich durch seinen Geist in der Wirksamkeit der Seinen auf Erden bethätigt (Joh. 14, 16 ff.; 15, 1 ff.; 16, 7 ff.; Matth. 28, 18 ff.)

5. Das neue Verhältniß Gottes zu den Menschen, welches solchergestalt in Christo verwirklicht ist, ist das Vaterverhältniß; nicht im Sinn der Schöpfung, sondern im Sinn der Erlösung. Denn in und mit Christo, dem Sohn Gottes im absoluten Sinn ist auch das Vaterverhältniß Gottes zu denen, welche Christi sind, als ein neues gegeben. Seitdem nennen wir Gott „unseren Vater“ (Matth. 6, 9), nicht etwa wie Homer den Zeus den Vater der

Götter und Menschen nannte oder die Römer von diespiter (diei pater) redeten.[1] Denn was in Adam, der „Gottes war" (Luk. 3, 38), gegeben war, was sodann in Israel zum Vaterverhältniß Jahve's gegenüber diesem Volke geworden war, das ist nun in Christo für alle Menschen verwirklicht, aber eben nur in ihm; denn in ihm sind sie Gottes (Joh. 17). — Dieses Objektive ist die Voraussetzung alles Subjektiven.

§ 21. Die menschliche Antwort des Glaubens.

Schlatter, Der Glaube im N. T. Eine Untersuchung zur neutest. Theologie. Leiden 1885.

Das der Selbstbezeugung Jesu entsprechende gottgewirkte Verhalten ist der Glaube, welcher das neue Gnadenverhältniß aneignet und so des in Christo verwirklichten Heils der Gottesgemeinschaft theilhaftig macht.

1. Die Forderung des Glaubens. In der Person und dem Lebenswerk Jesu Christi ist das Heil der Gottesgemeinschaft für die heillose Menschheit verwirklicht und beschlossen und bezeugt sich im Wort zum Behuf der Aneignung im Glauben, die durch die Erkenntniß der Heillosigkeit hindurch sich vollzieht. So wird das Wort Prinzip und Objekt des Glaubens (Joh. 4, 41 f.), welcher Christum selbst als das Heil, also in diesem seinem inneren Wesen und Bedeutung, zum Inhalt hat. Dadurch gewinnt der Glaube hier eine ganz andere Bedeutung als im jüdischen Nomismus. Dort ist er eine Leistung des Menschen, nur eben eine intellektuelle, neben welche die praktische des Werkes tritt, für welche Doppelleistung von Gott Lohn erwartet wird. So ist der Mensch in die Aktivität, Gott in die Passivität gesetzt.[2] Hier ist Gottes That das Primäre und zu Grunde Liegende und der Mensch auf Annahme und Empfang der göttlichen Leistung im Glauben verwiesen. In diesem Sinn ist der Glaube die Forderung Jesu von Anfang bis zu Ende, nicht bloß bei Johannes, wo dieß den ganzen Fortschritt der evangelischen Schrift bestimmt, sondern auch bei den Synoptikern. Denn auch die Bergpredigt, weil zunächst zu den Jüngern gesprochen (vgl. Luk. 6, 20), hat Glaube an ihn, weil die Jüngerschaft zur Voraussetzung; und ebenso die Heil-

---

1) Vgl. z. B. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den röm. Gottheiten. Gymn.-Progr., Pyritz 1887, und Ζεὺς πατήρ in Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882. S. 189 ff.

2) Vgl. Schlatter a. a. O. S. 45.

wunder: sie geschehen nach dem Glauben (Matth. 9, 27 ff.), je nachdem der Glaube einzelnes äußere Heil oder das wesentliche Heil, die Sündenvergebung, d. h. das Gnadenverhältniß in Jesu sucht (Matth. 9, 1 ff.). Auch der Sünderin (Luk. 7, 36 ff.) half nicht ihre Liebe[1] — diese bewies nur den Empfang der Vergebung —, sondern der Glaube (7, 50), welcher der Gnade der Vergebung sich getröstete.

2. Das Wesen des Glaubens ist formal eine Sache der Innerlichkeit und Freiheit, nicht in einem Thun bestehend, sondern ein inneres persönliches Verhältniß, durch äußere Zeichen und Wunder vielleicht veranlaßt, aber im letzten Grunde nicht hierauf beruhend, sondern losgelöst von denselben (vgl. Joh. 4, 47 ff. und meine Auslegung) auf das Wort sich gründend, d. h. durch den dadurch vermittelten Eindruck der Person Jesu selbst hervorgerufen, also persönliches Verhältniß zur Person Jesu, und zwar ein allseitiges, weil zentrales Verhältniß, daher als anschauendes und aneignendes Erkennen bezeichnet (θεωρεῖν Joh. [3, 15] 6, 40; γινώσκειν Joh. 6, 69; 10, 38; 17, 6. 7. 8), als Eingehen und Zustimmen mit dem Willen (λαμβάνειν Joh. 3, 11 f.; ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν Joh. 3, 20 f.; 5, 40; 6, 35. 37. 44. 45. 65; ἀκούειν τῆς φωνῆς Joh. 10; ἀκολουθεῖν Joh. 8, 12), innerlichste Aneignung (Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes Kap. 6), und so Gemeinschaft (Kap. 17).

3. Die Wirkung des Glaubens ist Empfang des Heils (Luk. 19, 9), wie es sich in den Heilwundern abbildete, vor Allem der Sündenvergebung (Luk. 7, 48), oder der erneuten Kindschaft oder Adoption (Luk. 15), also des in Christo verwirklichten Gnadenverhältnisses Gottes zu den Menschen: damit negativ Entledigung der vorherigen drückenden Last, die nicht zur Freudigkeit kommen ließ (Matth. 11, 28. 30), oder, objektiv ausgedrückt, Befreiung vom Zorn Gottes (Joh. 3, 36), Errettung von der gottwidrigen Welt und damit Bewahrung vor dem Gericht und vom Verderben (κρίσις 5, 24; 12, 31; ἀπώλεια 3, 16 ff.), oder vom Tod (Joh. 5, 24) u. s. w.; positiv: Errettung, Heil (σωτηρία Joh. 3, 17), Gotteskindschaft (Joh. 1, 12 f.), durch die Wiedergeburt (Joh. 3), in Mittheilung des Lebens (3, 15 f.; 5, 24. 29 u. s. w.), und des Lichts (3, 19; 9, 4. 5; 12, 35 f.), kurz, ein neues reales Heilsverhältniß.

---

1) Gegen die gewöhnliche röm.-kath. Auslegung, aber auch de Wette, Olsh., Baumg., Cruf., Bleek — wider allen Zusammenhang.

§ 22. Die neue Gesinnung des Glaubens.

Dieses neue Verhältniß zu Gott im Glauben ist die Macht auch eines neuen Verhaltens in der erneuerten Gesinnung, welche mit der Sinnesänderung der Buße beginnt, in der Liebe zu Gott und zum Nächsten sich erweist, in Gebet und Vertrauen zu Gott sich bethätigt.

1. **Das neue Verhältniß von Gott und Mensch, welches in Christo geschichtlich verwirklicht, durch den Glauben den Menschen zu eigen wird, ist die Voraussetzung des neuen Verhaltens**, das neue Sein die Voraussetzung des Sollens u. s. w., nicht umgekehrt. Darin besteht der Unterschied der Moral Jesu von der nomistischen Moral Israels und der Heidenwelt. Jene Aneignung des in Christo vorhandenen neuen Verhältnisses von Gott und Mensch im Glauben aber vollzieht sich in einem von Gott gewirkten inneren Gesinnungsverhalten, welches seinen Anfang in der **Buße** als der Voraussetzung des Glaubens hat. Μετανοεῖτε lautet der erste Zuruf Jesu wie des Täufers (Matth. 4, 17). Und es ist Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße thut (Luk. 15, 7. 10). In ihr vollzieht sich die Bekehrung als Abkehr von dem eigenen alten Wesen und Hinkehr zu Gott (ἐπιστροφή Luk. 22, 32). Ihre Momente sind, wie die Geschichte vom verlornen Sohn oder vom Zöllner im Tempel zeigt, Selbsterkenntniß, Selbstdemüthigung, Selbstgericht (Luk. 15, 17. 21; 18, 13. 14), aus diesem Gefühl der Armuth u. s. w. (Matth. 5, 3 f.) und der Last (Matth. 11, 28) erwächst der Hunger und Durst nach Gott und seiner Gnade (Matth. 5, 6; Joh. 7, 37) und so die Hinkehr zu Gott im **Glauben**, welche das in Christo gegebene objektive Heil zur persönlichen Thatsache des Einzelnen für sein Verhältniß zu Gott macht.

2. Die Erweisung des Glaubens ist die **Liebe**. Die Bergpredigt schildert die Liebe (Luk. 6) als die rechte Gerechtigkeit (Matth. 5—7), nicht als ein neues Gesetz, oder als gesinnungsmäßige Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes[1], sondern, weil zunächst zu den Jüngern gesprochen, unter Voraussetzung des Anschlusses an Jesum im Glauben, also als Erweisung der Gesinnung, wie sie dem Glauben eignen muß, wenn er rechter Art sein soll; als Liebe zu Gott über Alles mit Verleugnung alles Andern (Matth. 10, 37 f.), und zum Nächsten, ohne

1) Gegen Ritschl, Altkath. Kirche S. 36 ff. Vgl. Hofm., Schriftb. I, 598 f.

zu unterscheiden und zu fragen (Luk. 10, 25 ff.). Gegenüber der atomistischen Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten und Gesetzeserfüllung der Pharisäer bezeichnet Jesus diese Liebe als den eigentlichen einen und wesentlichen Gotteswillen, wie er allem Einzelnen im Gesetz zu Grunde liegt.

Wenn Jesus sonst als die Summe „von Gesetz und Propheten" eine Weisung gibt, welche rein formal lautet und auch von der Klugheit eingegeben sein könnte, Matth. 7, 12: Alles nun, das ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen u. s. w., so liegt darin doch eine Würdigung des Andern, welche diesen der eignen Person gleich stellt und von da aus die positive Norm des Verhaltens entnimmt. Darin unterscheidet sich dieses Wort von jenen andern, scheinbar parallel lautenden Sprüchen Tob. 4, 16, der Rabbinen und griechisch-römischen Schriftsteller, welche alle auf den negativen Gedanken hinauskommen: was du nicht willst, daß dir geschehe u. s. w. Dieses ist ein Wort des Egoismus, während jenes ein Wort der Liebe, welche den Nächsten liebt wie sich selbst.

Das Verhältniß zu Gott lehrt Jesus bethätigen vor Allem im Gebet, als dem inneren Verkehr mit Gott, welcher nur Gott, nicht die Menschen im Auge hat, und welchem es um die Sache selbst, nicht um viel Worte zu thun ist (Matth. 6, 5 ff.), im Gebet ferner zum Dienst der Berufswirksamkeit für das Reich Gottes (Joh. 14, 13 f.; 15, 16), des eigenen inneren Lebens (Luk. 11, 5—13) und der Selbstbewahrung in Gefährdungen des Heilsstandes (Matth. 26, 41). Er lehrt jenes Verhältniß weiter bethätigen im festen Vertrauen auf Gott (Matth. 6, 25 ff.; 10, 29 f.) und im unerschrockenen Bekenntniß (Matth. 10, 32 f.), sowie in der Verleugnung alles Irdischen, auch des Liebsten, des Vaters, der Mutter u. s. w., um Gottes willen, wenn es sein muß (Matth. 10, 34 ff.); nicht minder aber auch in thätiger Arbeit im Dienste des Reiches Gottes (Luk. 5, 10; Joh. 15, 16).

Das Verhältniß zu den Andern lehrt Jesus bethätigen in Versöhnlichkeit (Matth. 5, 23 ff.; Luk. 12, 58; Matth. 18, 21 ff.; Luk. 17, 3), in der tragenden Geduld, die sich nicht selbst Recht zu schaffen sucht — denn so sind die viel mißdeuteten Worte Matth. 5, 38 ff. zu verstehen —, in der thätigen Liebeserweisung gegen die Armen und Bedürftigen (Matth. 25, 34 ff.), auch gegen den Fremdling (Luk. 10, 30 ff.), selbst gegen die Feinde (Matth. 5, 44 ff.), in der Demuth in gegenseitiger Unterordnung (Matth. 18, 1 ff.), in der Rücksicht auf die Schwachen (Matth. 18, 6 ff.), in Heilighaltung der

Ehe (Matth. 19, 3 ff.) und in Anerkennung menschlicher Ordnung (Matth. 22, 17 f.). Wenn Jesus unter Umständen Verzicht auf irdischen Besitz fordert (Matth. 19, 16 ff.), oder den Reichthum für ein Hinderniß des Himmelreichs erklärt (Matth. 19, 24), so ist es nicht der Besitz oder Reichthum selbst und an sich, was er meint, sondern das Hängen des Herzens daran, worauf er zielt; und beim reichen Mann (Luk. 16, 19—31) ist es nicht der Reichthum selbst, sondern die Nichtverwendung desselben zur Linderung der Noth und zur Ausgleichung der schroffen Unterschiede, dem er die Verdammniß in jener Welt ankündigt — also immer die Gesinnung, um die sichs handelt, entsprechend dem gesammten übrigen Charakter der Moral Jesu. So ist auch das Wort Luk. 11, 41: „Doch gebet Almosen von dem, das da ist, so ist es euch Alles rein" nicht so gemeint, als ob der Besitz an sich unrein wäre, sondern die am Besitz haftende Selbstsucht meint Jesus: das Almosen ist die Erweisung der Freiheit vom irdischen Besitz, sowie ein Weg, davon innerlich frei zu werden[1]; wie denn der Herr die Barmherzigkeit nicht bloß mit Worten preist, sondern auch ein Vorbild darin war und dazu anleitete. Daß aber Jesus auch nach dem lukanischen Bericht der Bergpredigt bei der Seligpreisung der Armen, Hungrigen, Weinenden nicht äußerlich Arme u. s. w. als solche gemeint, und so denn in gewöhnlich ebionitischem Sinn geredet hat, ergibt sich schon daraus, daß die Worte zunächst an seine Jünger gerichtet, die „niemals Mangel gelitten haben" (Luk. 22, 35). Also ist auch das Wehe über die Reichen (Luk. 6, 24) nicht vom Reichen im Sinn äußeren Besitzes als solchen verstanden, als ob der Reichthum an sich verdammlich wäre.[2] Jesus redet von dem, was seine Jünger um seinetwillen in der Gegenwart zu erwarten haben, welches Leid aber in der Zukunft sich in Freude verkehren wird; während die Menschen der Welt jetzt schon Alles haben, was sie begehren, so daß die Zeit der Offenbarung des Reiches Gottes für sie weiter keinen Trost hat, dann also für sie das Hungern u. s. w. beginnen wird. So viel fehlt also daran, daß in solchen Aeußerungen Jesu oder wenigstens in solcher Berichterstattung derselben das Vollkommenheitsideal der „asketischen Weltanschauung" zum Ausdruck käme.[3]

---

1) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 63.
2) Vgl. Hofmann, Die h. Schr. N. T. VIII, 1 Ev. Luk. 1878 S. 159 ff.
3) So Keim, Gesch. Jesu II, 232: „Der grobe, nackte Ebionitismus mit dem Feldgeschrei der äußeren Armuth gegenüber dem Reichthum". Holtzmann, Neutest. Einl. (1. Aufl.) 380, „asket. Weltanschauung", „welcher Armuth und

3. Denn Jesu Stellung zum Gesetz, wie sie in der Bergpredigt dargelegt ist, ist nicht bloß Ausdehnung des Gesetzes auf die Gesinnung, so daß das Kultusgesetz (Sabbath, Opfer u. dgl.) als bis zu seiner Wiederkunft fortbestehend von ihm gedacht und nur eben dem Liebesgebot gegenüber für relativ erklärt worden wäre, sondern er will das alttest. Gesetz selbst und das ganze Gesetz zur Verwirklichung bringen, indem er den eigentlichen Willen Gottes aufzeigt, wie er allem Einzelnen zu Grunde liegt und in Allem erfüllt sein will, so daß die Erfüllung des Gesetzes die entsprechende Gesinnung, die Kraft dieser Erfüllung aber der Glaube an ihn ist.

4. In dieser Sonderung des Moralischen von allem Rituellen und Rechtlichen liegt die Unabhängigkeit des Sittlichen von allem Sachlichen und die Möglichkeit der Bethätigung des Sittlichen in den verschiedensten Formen und Ordnungen des äußeren Lebens; damit aber zugleich die Anerkennung dieser äußeren Lebensordnungen d. h. des irdischen Berufs, als welcher bei aller Verschiedenheit der Form zur Bethätigung jener sittlichen Erfüllung des wesentlichen Gotteswillens gleich geeignet sei. — Denn diese Welt der Gesinnung gehört der Innerlichkeit des Personlebens an in ihrem Verhältniß zu Gott. Dadurch sondert sich die Moral nicht bloß von dem zur Schau getragenen äußeren Scheinwesen (vgl. z. B. Matth. 6, 1 ff.), als ein Vorgang zwischen der Seele und Gott, sondern auch von den Gebieten der Sitte und des Rechts — der Sitte: vgl. z. B. nicht, was zum Munde eingeht, sondern was zum Munde ausgeht, verunreinigt den Menschen (Matth. 15, 11); des Rechts: vgl. z. B. die Ablehnung des Erbstreits (Luk. 12, 14) — im Gegensatz zu aller vorchristlichen jüdischen wie heidnischen Moral, für welche die Vermengung dieser verschiedenen Gebiete charakteristisch war. Mit anderen Worten: das Christenthum hat — was die Stoa und der Kynismus ahnte und suchte, aber nicht erreichen konnte — die Welt der Persönlichkeit in ihrer Unabhängigkeit von allem äußeren Gesetz und allem Dinglichen und Naturhaften entdeckt und in der Beziehung der Persönlich-

Besitzlosigkeit als Vollkommenheit erscheint". Aber auch B. Weiß in s. Leben Jesu II, 61, vgl. I, 83, ferner Komm. zum Matth.-evgl. 1876 S. 135. Bibl. Theol. des N. T., 4. Aufl. 1884 § 137, b spricht von der „asket. Anschauung (des Lukasev.), welche in dem Reichthum an sich etwas Sündhaftes sieht und darum das Aufgeben desselben und seine Hingabe als Almosen für den einzigen Weg hält, sich davon zu reinigen"; wenn er auch hinzufügt, daß Jesus selbst weit davon entfernt war.

keit zu Gott die Absolutheit, Einheit, Innerlichkeit und Allgemeinheit des Sittlichen im Unterschied von der alten Welt festgestellt (vgl. § 8).

§ 23. Die neue Ordnung der Dinge im Reiche Gottes.

Heß, Vom Reiche Gottes. 11. Aufl. Zürich 1781. Ders., Kern der L. vom Reiche Gottes. 1819. Keil, Historia dogmatis de regno Messiae Christi et app. aetate 1781 (in s. Opusc. acad. ed. Goldhorn 1821, p. 22 sqq.). Flatt de notione vocis βασ. τ. οὐρ. 1794. 4. Theremin, Die Lehre v. göttlichen Reiche, 1823. Fleck, De regno divino. Lips. 1829. Außerdem die Theoll. des N. T. und Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 13 ff. u. mehrfach. Ders. im Unterricht u. s. w. § 56. Herm. Schmidt, Die Kirche u. s. w. Lpz. 1884, S. 12 ff.

Im Anschluß an das A. T. verkündigte Jesus das Reich Gottes als die neue Ordnung der Dinge, wie sie durch die Gnadenoffenbarung Gottes und den Glauben der Menschen sich als göttliche Gnadengemeinschaft der Vergebung und als menschliche Gesinnungsgemeinschaft der Liebe verwirklichen soll, in ihrem innerlichen Bestand bereits der Gegenwart angehörig, für alle Völker bestimmt, und der geschichtlichen Vollendung und entsprechenden äußeren Darstellung im zukünftigen Aeon entgegensehend.

1. Das Reich Gottes bildete nach dem synoptischen Bericht das Hauptthema der Verkündigung Jesu (Matth. 4, 17; 10, 7 u. ö.). Im Anschluß an das alttest. davidisch-salomonische Vorbild (vgl. die Psalmen, besonders 2. 45. 72. 110) und an die prophetische Weissagung des messianischen Reichs (z. B. Micha 4, 1—4; Jes. 45, 29; besonders Dan. 2, 44; 7, 14 ff.), βασιλεία τοῦ θεοῦ (Luk.), weil eine Herrschaft Gottes, τῶν οὐρανῶν (Matth.), weil vom Himmel aus auf der Erde sich verwirklichend, so denn auch entsprechende Art an sich tragend, theils als ein gegenwärtiges bezeichnet (ἤγγικεν Matth. 4, 17; 10, 7; βιάζεται 11, 11. 12 u. ö.; ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν Luk. 17, 21), theils als ein zukünftiges (Matth. 7, 21; 8, 11; 13, 43 u. ö.), nach den Gleichnissen Matth. 13 durch Gottes Wort gegründet, eine verborgene Kraft, von unendlichem Werth, aber gemischt in seinem Bestand auf Erden, und so denn einer Sichtung entgegensehend.

2. Das Wesen des Reiches Gottes ist zunächst das Gut der Gnaden- und Lebensgemeinschaft Gottes; denn es kommt mit der Botschaft der Vergebung der Sünden (vgl. die Taufe Johannis), und mit der Wiedergeburt (Joh. 3, 3 ff.) und ist (im Ev. Joh.) identisch

mit der Gemeinschaft des göttlichen Lebens in Christo (Joh. 3, 15 u. ö.); auf Grund dessen dann aber auch die Aufgabe und die Gemeinschaft der entsprechenden Gesinnung der Liebe (Matth. 5 ff.; Luk. 6, 20 ff. u. ö.; Joh. 13, 34 f. u. ö.) in der Gemeinde der Gläubigen (ἐκκλησία), welche demnach die irdische Stätte des Himmelreichs (vgl. Matth. 16, 18. 19: die Schlüssel des Himmelreichs), d. i. der Gemeinschaft der vergebenden Gnade Gottes und der Gesinnung der Liebe ist.

3. Der Universalismus seiner Bestimmung ist eben in dieser Göttlichkeit seines Ursprungs und Innerlichkeit seines Wesens begründet. Denn Christo ist Alles übergeben vom Vater (Matth. 11, 27); so sollen denn auch alle Völker in seine Gemeinde gesammelt und dadurch seines Reiches theilhaftig werden (Matth. 28, 18. 19), die Welt ist sein Acker (Matth. 13, 38). Dieser Universalismus der Verkündigung Jesu steht im prinzipiellen Gegensatz sowohl zum Partikularismus des nomistischen Pharisäismus wie zum kosmischen Universalismus des hellenistischen (alexandrinischen) Judenthums, als auch zum nationalen Partikularismus der ungebrochenen Antike wie zum pantheistischen Kosmopolitismus der ausgehenden Antike. So erweist sich das Christenthum als ein spezifisch neues Prinzip.

4. Die Einwendungen gegen die Moral Jesu sind in neuerer Zeit wohl am schärfsten von Dav. Frdr. Strauß zusammengefaßt worden. Schon in der Schlußbetrachtung seines populären Lebens Jesu (Lpz. 1864) findet er wesentliche Lücken in dem Bilde Jesu (S. 626): „Das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheint sein Verhältniß als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht bloß für sich, seines Berufes wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt, und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb seines Gesichtskreises"; „und die Lücken sind nicht etwa derart, daß nur die vollständige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundsatz gegeben wäre; sondern für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst fehlt von vornherein der rechte Begriff". In seinem Alten und Neuen Glauben aber (2. Aufl., Lpz. 1872) redet Strauß noch viel schärfer. Er stellt das Christenthum mit dem Buddhismus zusammen (S. 61 ff.). „Çakjamuni war Nihilist, Jesus Dualist". „Für die Betrachtung und Handhabung des menschlichen Lebens und seiner Verhältnisse hat in der That der christliche Dualismus mit dem buddhistischen Nihilismus wesentlich die gleichen Folgen. Nichts von Allem, was sich hier der menschlichen

Thätigkeit als Ziel und Gegenstand darbieten mag, hat einen wahren Werth; alles Streben und Trachten darnach ist nicht bloß eitel, sondern dem Menschen an der Erreichung seiner wahren Bestimmung, heiße diese nun Nichts oder Himmelreich, sogar hinderlich. Ein möglichst leidendes Verhalten, die Thätigkeit abgerechnet, die zur Linderung fremden Leidens oder zur Verherrlichung der erlösenden Einsicht, der Lehre des Buddha oder des Christus, erforderlich ist, führt am sichersten zum Ziel. Vor Allem ist demnach das Streben nach irdischen Gütern, ja selbst der Besitz von solchen, sofern man sich dessen nicht freiwillig entäußert, vom Uebel" u. s. w.[1] Diese Ausstellungen hat dann besonders Theob. Ziegler in seiner Geschichte der christlichen Ethik sich angeeignet und wiederholt.[2] Aber das Alles ruht auf einem völligen Mißverständniß der Aufgabe und Bedeutung Jesu. Er hat nicht ein Programm für die Erfüllung der Kulturaufgaben nach ihren verschiedenen Seiten aufzustellen gehabt, sondern er ist gekommen, von der Sünde und ihrer Schuld zu erlösen und im Glauben an dieses Heil die Liebe zu Gott und zu den Nächsten zu erwecken, welche die Seele aller Thätigkeit, nicht bloß der sog. negativen Tugenden, sondern auch aller positiven Pflichterfüllung ist, so daß es genug war, dieser eine Stätte auf Erden zu bereiten, um damit auch die Erfüllung der Kulturaufgaben mit der rechten Seele zu erfüllen.[3]

Wenn Strauß und ebenso Ziegler vom Dualismus Jesu — statt des buddhistischen Nihilismus — sprechen, so kennt Jesus allerdings transcendente Motive wie auch ein transcendentes Ziel, weil eben einen transcendenten Gott; aber dann ist jede theistische Denkweise dualistisch und jede Ethik, so lange sie religiös ist. Aber das ist ein ganz anderer Dualismus, als welcher später der Ethik der römischen Kirche zu Grunde liegt, welche himmlisches und natürliches Leben in dieser Welt als zwei einander ausschließende Gegensätze zu einander stellte. Wenn man auf jener Seite — und auch Ziegler zum Theil noch[4] — in Jesu Asketisches findet, so genügt das eine, gewiß nicht erfundene Wort vom „Fresser und Weinsäufer", um alle

1) Vgl. ferner S. 65 über den Mangel des häuslichen u. Familienlebens; S. 80, daß Jesus der Menschheit als religiöser Führer von Tag zu Tag fremder werden muß.

2) Gegen Ziegler vgl. m. Rezension im Theol. Lit.-Bl. 1886 Nr. 37.

3) Vgl. übrigens gegen Strauß: Pezold, Theol. Stud. aus Württemberg, 1881 S. 227—250. 314—338 u. J. Köstlin über die Weltflüchtigkeit d. Christenth., Deutsch-evang. Blätter 1877, S. 641 ff.

4) A. a. O. S. 69.

Vorstellungen von asketischem Eindruck, den Jesus gemacht, gründlich zu zerstören. Fügen wir hinzu, daß sein erstes Wunder, wenigstens nach dem Johannesevangelium, jenes Weinwunder zu Kana war, daß er Einladungen auch zu gegnerischen Vornehmen annahm, daß man ihm zu Ehren in Bethanien vor seinem Tode ein Festmahl gab, daß er die „Verschwendung“ der köstlichen Narde sich gern gefallen ließ zc., so bleibt nichts vom Asketen und vom mönchischen Vorbild über. Ebenso verhält sichs mit der angeblichen Naturverachtung und Naturfeindschaft Jesu und des ursprünglichen Christenthums. Die bekannten Worte Jesu allein von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel und den Sperlingen auf dem Dache, von denen nicht Einer ohne Gottes Willen umkomme, zeigen eine so unbefangene Freude an der Natur und ihrem Leben, daß man von Naturfeindschaft nicht reden kann. „Dem Christenthum“ — schreibt Ziegler[1] — „ist der Mensch als natürlicher zugleich der sündige Mensch, daher ist es — man nehme den Ausdruck meinetwegen so leicht man will — menschenfeindlich und naturfeindlich; erst als Gegenstand und Gefäß der Gnade wird der Mensch würdig und interessant, und — so setzt das Mittelalter diese Gedankenreihe fort — ohne die Kirche, welche diesen Gnadenprozeß einleitet und vermittelt, ist er werthlos und nichtig.“ Aber gegen diese ganze Gedankenreihe legt Jesus, der Kinderfreund — um von allem andern zu schweigen — Verwahrung ein. Der Einwand ruht auch auf einem gründlichen Mißverständniß. Allerdings ist auch für Jesus, und nicht etwa bloß für Paulus, der natürliche Mensch der sündige; aber nicht als geschaffener, sondern als gefallener. Aber auch so ist er für Gott „interessant“. Läßt Gott nicht seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und regnen über Gerechte und Ungerechte?

Mit ganz besonderem Nachdruck aber hat man von jener Seite aus betont, daß Jesus der Arbeit, die für den andern Morgen sorge, keinen Werth beizulegen vermochte[2], daß sich daher kein Wort, welches die Arbeit empfehle, bei ihm finde. Daher ist auch „das christlichere Mönchthum nicht das arbeitsame, ackerbauende, Kranke pflegende, Kodizes abschreibende, Kinder unterrichtende Mönchthum des Occidents, sondern jenes weltscheue, beschauliche und faule Mönchthum in den Klöstern des Orients“.[3] Sollte Paulus mit seinem Wort, wer

1) A. a. O. S. 419.
2) Ziegler, a. a. O. S. 66.
3) A. a. O. S. 200.

nicht arbeiten will, soll auch nicht essen, wirklich einen solchen Grundunterschied von seinem Meister bezeichnen? oder mit dem andern, daß wer nicht seine Hausgenossen versorgt, ärger sei, als ein Heide? Aber es ist begreiflich, daß Paulus Anlaß hatte, an die Pflicht der Arbeit zu erinnern; denn er schrieb an Hellenen, bei welchen die Würdigung der Arbeit und die Lust zu ihr bekanntlich sehr mangelhaft war. Ganz anders aber stand es in Israel, wo selbst jeder Rabbine ein Handwerk gelernt haben mußte. Hier zur Arbeit zu ermahnen, wäre wunderlich, weil ganz überflüssig gewesen. Die Würdigung der Arbeit, welche die griechisch-römische Welt dem Christenthum verdankt, stammt ja vom Judenthum. Daß man arbeite und zu arbeiten habe, setzt Jesus als selbstverständlich voraus. Der Hausvater im Gleichniß (Matth. 20, 1 ff.) geht am Morgen aus, Arbeiter in seinen Weinberg zu miethen; die Arbeiter, die müßig am Markt stehen, warten auf Arbeit und am Abend erhalten sie ihren Lohn. Daß der Arbeiter seines Lohnes werth ist (Matth. 10, 10; Luk. 10, 7), spricht der Herr als selbstverständlichen Grundsatz aus, und daß dieses Wort auch 1 Tim. 5, 18 wiederkehrt, und zwar als Sprichwort, zeigt die Unfraglichkeit dieses Grundsatzes auch in den christlichen Kreisen der ersten Zeit. Und wie selbstverständlich die Berechtigung und Pflicht der Arbeit sich mit der Erinnerung an den Herrn verband, erhellt sowohl aus dem Erinnerungsbild von ihm, wenn berichtet wird, daß die Nazarener ihn nicht bloß als den „Zimmermannssohn“ (Matth. 13, 55), sondern als den „Zimmermann“ (Mark. 6, 3) bezeichneten, also ihn von dieser Berufsarbeit her kannten, bis sein höherer Lebensberuf an die Stelle jenes früheren trat; als auch aus jenem nichtkanonischen, aber durch seine paradoxe Gestalt wie durch die Freiheit seiner Stellung zum Gesetz als ächt erwiesenen Wort Jesu, welches sich in der interessanten Handschrift D zu Luk. 6, 4 bewahrt hat: als Jesus jenes selben Tages einen am Sabbath arbeiten sah, sprach er zu ihm: Mensch, wenn du weißt, was du thust, so bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, so bist du verflucht und ein Uebertreter des Gesetzes — ein Wort, welches sich zunächst zwar auf die rechte Stellung zum Sabbathgebot bezieht, aber Recht und Pflicht der Arbeit als Voraussetzung in sich schließt. Also davon kann nicht die Rede sein, daß Jesus die Arbeit nicht gewürdigt habe.

Allerdings „dem Erwerb des Reichthums“[1] hat Jesus

---

1) Ziegler, a. a. O. S. 66.

„keinen Werth beigelegt". Dieß zu empfehlen war nicht seines Amtes, dieß brauchte er auch nicht zu empfehlen, denn darauf pflegen die Menschen, und pflegten wohl auch die Juden jener Zeit, ohnedieß bedacht zu sein. Dieß aber hat kein ensittlichen Werth. Jesu Beruf aber war nicht für Werthe im nationalökonomischen, sondern im sittlichen Sinne lehrend zu sorgen. Daß im Reichthum sittliche Gefahren liegen, bedarf keines Beweises. Daß Jesus auch die Armuth nicht für gefahrlos angesehen, zeigen seine Warnungen vor dem ängstlichen Sorgen: was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Denn das pflegen Sorgen der Armen, nicht der Reichen zu sein. Ein schlechthiniges Hinderniß des Himmelreichs war ihm der Reichthum nicht. Wohl aber warnt er vor der Thorheit der πλεονεξία. Denn nicht die Größe des Besitzes verhilft einem dazu, am Leben zu bleiben, erinnert er Luk. 12, 15. In diesem Sinn ist das Gleichniß von jenem Manne gemeint, der durch den reichen Ertrag seines Landes sein Leben auf lange hinaus reichlich gesichert glaubt. Des ewigen Lebens aber macht der Reichthum verlustig gehen, wenn man seine Seele so daran hängt, daß man nach dem wesentlichen Gut zu trachten darüber versäumt. Das ist aber eine Beurtheilung der irdischen Güter, die stets ihr volles Recht hat auch bei dem gesteigertsten Arbeitsleben.

Daß aber Jesus in der Ehe und in der Familie überhaupt eine „Fessel" und Hemmniß für die Theilnahme am Himmelreich gesehen und deßhalb den ehelosen Stand höher gestellt habe, wie man weiter meint[1], beruht ebenfalls auf Mißverständniß. Allerdings redet Jesus von solchen, „die sich selbst um des Himmelreichs willen verschnitten", d. h. des geschlechtlichen Begehrens entäußert haben. Aber das gilt auch für die Ehelichen, daß sie darauf müssen verzichten können. Jesus selbst gehörte ausschließlich seinem Erlöserberuf an; er hatte nicht etwa das Vorbild eines Hausvaters zu geben; er war der Hausvater (οἰκοδεσπότης) in seinem Jüngerkreis; und so forderte er auch von denen, welche in die Gemeinschaft seines Berufes eintraten, daß sie um dieses Berufes willen Haus und Hof u. s. w. zu verlassen sich mußten entschließen können. Die Ehe selbst aber hat er ausdrücklich als Gottes Stiftung und Ordnung bezeichnet (Matth. 19, 4), also voll anerkannt und sittlich gewürdigt. So war er denn auch „seinen Aeltern unterthan", bis sein Beruf ihn ganz in Anspruch nahm; für diesen allerdings kannte er nicht Vater und Mutter, Bruder und Schwester;

1) Z. B. Ziegler, a. a. O. S. 66.

aber er schied aus dem Leben nicht, ohne für seine Mutter noch am Kreuze zu sorgen, und so denn seinem Lieblingsjünger eine Kindespflicht zu übertragen, deren Erfüllung er demnach mit dessen Jüngerberuf allerdings für verträglich erachtete.

Aber gegen das politische Leben habe er „eine gewisse Gleichgültigkeit“ gezeigt, meint z. B. Ziegler.[1] Er folgert das aus jenem bekannten Wort: Gebet dem Kaiser u. s. w. Allerdings hat Jesus „auf alle irdische Messianität verzichtet“, aber eben um der rechten Messianität willen. Ein Barcochba mochte sich in den Dienst der „nationalen Hoffnung“ stellen. Aber das war eben ein falscher Messias. Die „nationalen Hoffnungen“ waren in Israel ohnedieß lebendig genug in bedenklicher Weise. Ein rechter Messias hatte die Gedanken davon nur abzulenken und auf das Eine, das Noth thut, zu richten, nicht aber etwa ein politischer Volksredner zu sein. Jenes berühmte Wort mit seiner Sonderung der beiden Gebiete hat z. B. ein Guizot als das Grundwort der neuen christlichen Staatenordnung gerühmt. So trägt es also allerdings ein politisches Prinzip von reichstem und fruchtbarstem Inhalt in sich, und an seine „politische“ Weisheit reicht alle politische Weisheit der Antike nicht hinan. Inwiefern aber das Wort von der Tempelsteuer (Matth. 17, 27) eine fast „bedenkliche“ „Passivität“ zu erkennen geben soll[2], ist nicht abzusehen. Es ist vielmehr ein Wort seelsorgerlicher Rücksichtnahme auf solche, welche die höhere Freiheit Jesu und der Seinen nicht verstehen können. Diese Rücksichtnahme aber ist ein Gebot der Liebe, welche den Kern der Moral Jesu enthält. Indem Jesus diese nicht bloß lehrte, sondern übte und in der Welt wirksam machte, hat er damit eine Macht des Lebens wirksam gemacht, welche sich als triebkräftiges Prinzip nach allen Seiten des wirklichen Lebens, auch des Kulturlebens, offenbarte.

Die apostolische Verkündigung.

§ 24. Die judenchristliche Verkündigung.

Chr. Frdr. Schmid, Neutest. Theol. S. 387 ff. Wold. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jak.-Briefs. Lpz. 1869, u. die übrigen neutest. Theologien.

Die judenchristliche Verkündigung, wie sie besonders Jakobus vertritt, hebt an der christlichen Moral die Seite hervor, wonach sie die höhere Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes ist.

1) A. a. O. 2) A. a. O.

1. Die gemeinsame evangelische Grundlage aller apostolischen sittlichen Verkündigung besteht in der Erkenntniß, daß die Voraussetzung aller christlichen Sittlichkeit das neue Verhältniß von Gott und Mensch ist, wie es in Christo hergestellt ist und durch den Glauben auch für den Einzelnen Wirklichkeit wird. Dadurch wird sie über allen Moralismus, welcher durch das eigene Verhalten erst das Verhältniß wirken will, weit hinausgehoben, auch auf derjenigen Stufe, welche die Uebereinstimmung des A. und des N. Testaments betont.

2. Die judenchristliche Verkündigung, welche die erste Stufe der apostolischen Verkündigung bildet, hebt der Natur der Sache nach die Uebereinstimmung des N. Testaments mit dem A. T. hervor, und bezeichnet so die christliche Moral als die höhere Erfüllung des alttest. Gesetzes. — Der Jakobusbrief repräsentirt diese Stufe. Vorwiegend praktischen und moralischen Charakters betont er die sittliche Leistung, in welcher sich der Glaube zu erweisen hat, stellt daher das christliche Leben unter den Gesichtspunkt des Gesetzes, nicht eines natürlichen, sondern des alttestamentlichen Sittengesetzes (2, 10), welches zugleich das neutestamentliche, weil eben der heilige Gotteswille ist. Aber dieses Gesetz ist nicht äußere Satzung, sondern νόμος ἐλευθερίας (2, 12) und eben darum νόμος τέλειος (1, 25). Die Voraussetzung seiner Erfüllung aber, wodurch es Gesetz der Freiheit ist, ist die neue Geburt aus dem samenkräftigen — neutestamentlichen — Wort der Wahrheit (1, 18). Durch dieses Realprinzip der Sittlichkeit ist das Christenleben und so auch die hier vorgetragene Moral über allen Moralismus hinausgehoben. Denn alles Verhalten ruht auf dem neuen — objektiven — Prinzip des göttlichen πνεῦμα (4, 5) und — subjektiven — Prinzip des Glaubens. Denn wenn Jakobus auch einen „todten“ („werklosen“ ἀργή 2. 20) Glauben kennt, der nur in Worten besteht (2, 14. 18), so erreicht der rechte Glaube seine Vollendung (ἐτελειώθη) in den Werken, zu welchen er behülflich ist (συνήργει 2, 22). Also ist alle Gesetzeserfüllung (δικαιοσύνη) durch die neuschöpferische Wirksamkeit des Wortes Gottes und die innerliche Aufnahme desselben im Glauben begründet. Das aber ist das neue Prinzip der christlichen Moral. Dieß wendet er gegen die Versuchungen und Gefahren, welche die äußere Lage der Leser mit sich brachte (1, 2—2, 13: schwer zu tragen an der geringen Gestalt der christlichen Gemeinde und nach Menschengunst zu trachten), und gegen die Untugenden des alten jüdischen Wesens, wie sie in den judenchristlichen

Kreisen mit herübergenommen waren: erstens im Gebiet des geistlichen Lebens einseitiger Doktrinarismus, welcher auf den Vorzug des besseren Wissens stolz war, aber die sittliche Kraft des Glaubens verleugnete (2, 14 ff.), verbunden mit Rechthaberei und den anderen Uebeln, die aus jenem Wissensdünkel folgten (3, 1 ff.); zweitens im Gebiet des weltlichen Lebens die falsche Erwerbsbegierde und Hartherzigkeit aus Habsucht (4, 13 ff.). Dem stellt er (5, 7 ff.) das rechte Verhalten gegenüber: das geduldige Warten auf die Zukunft des Herrn, das sich durch Leiden nicht unmuthig machen läßt, und die Gelassenheit des Gebets und die gegenseitige Zurechtbringung.

§ 25. Die heidenchristliche Verkündigung.

Ernesti, Die Ethik des Ap. Paulus, in ihren Grundzügen dargest. 3. neubearb. Aufl. Gött. 1880. Vgl. außerdem die neutest. Theologien u. paul. Lehrbegriffe am betr. Ort.

Die heidenchristliche Verkündigung, wie sie zunächst Paulus vertritt, betont in der Darstellung des christlichen Lebens vor Allem das Moment der Freiheit, wie sie mit dem neuen Kindschaftsverhältniß zu Gott gesetzt und in dem Geiste Jesu Christi als dem Prinzip des neuen Lebens des Christen im Gegensatz sowohl zu der Knechtschaft der Sünde, als der Gebundenheit des Gesetzes gegeben ist, dagegen in Freiheit gegenüber der Schöpfungswelt und im Dienst der Liebe in der freien Unterordnung unter die Ordnungen des natürlichen und des christlichen Gemeinschaftslebens wie in der Einhaltung der christlichen Gemeinsitte sich erweist.

1. Vor Allem Pauli Beruf war die Verkündigung des Evangeliums in der Heidenwelt. Darnach bestimmte sich der Charakter seiner Verkündigung näher. Auf der einen Seite hatte sie sich in Beziehung zu setzen zur heidnischen Vorgeschichte, auf der anderen Seite, da sie doch aus Israel herkam und sich von der israelitischen Umschränkung auf den weiten Plan der Völkerwelt stellte, zur israelitischen Vorgeschichte. Beiden gegenüber hatte sie das spezifisch Neue des Evangeliums zu betonen. Daraus ergab sich nothwendig der Gegensatz des Vordem und Jetzt (ποτέ — νῦν) als der bestimmende Gesichtspunkt, wie dieser auch das Ergebniß der eigenen Lebensentwickelung des Apostels war.

2. Die Sündenknechtschaft der Heidenwelt. Die adamitische Menschheit ist die Welt der Sünde und des Todes (Röm. 5, 12 ff.), so daß das natürliche φρονεῖν gar nicht anders kann als von der

Sünde bestimmt, also durch sie beherrscht und gebunden sein (Röm. 7, 7 ff. 14 πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) und so denn auf den Tod hinausgehn (Röm. 8, 6 τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος). Dieser ganze Zustand steht im Widerstreit zu Gott (Röm. 8, 7 ἔχθρα εἰς θεόν), also unter dem Zorn Gottes (Eph. 2, 3 τέκνα φύσει ὀργῆς). Denn fehlten auch sittliches Bewußtsein und sittliche Regungen nicht (Röm. 2, 14), so hob das doch den Gesammtzustand und die Herrschaft der widergöttlichen Macht der Sünde nicht auf (vgl. Röm. 1, 18 ff.; 3, 19).

3. Die Gesetzesknechtschaft Israels. Israel theilte mit der Heidenwelt die widergöttliche sittliche Beschaffenheit (Röm. 3, 1 ff.; Eph. 2, 3). Denn wenn es auch das geoffenbarte Gesetz hatte als göttlichen Vorzug (Röm. 3, 1 f.; 9, 1 ff.), so diente das Gesetz trotz seiner Heiligkeit (Röm. 7, 12) wegen der sündigen Beschaffenheit der menschlichen Natur auch Israels nicht zur Ueberwindung der Sünde, sondern nur zum Anlaß und zur Steigerung der Sünde (Röm. 7, 9 ff.). Denn auch die äußere Erfüllung, welche es durch seine Forderung und Drohung zuwege bringt in den ἔργα τοῦ νόμου, ist nicht wirkliche, weil nicht freie Erfüllung des wesentlichen Gotteswillens; entnimmt also nicht der Herrschaft der Sünde, macht daher keinen Unterschied von den Heiden (Röm. 3, 9 προεχόμεθα; haben wir einen Vorschutz?), sondern dient nur der Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20; 7, 7) und dadurch der Vorbereitung auf die neue Zeit der Gotteskindschaft und ihrer Freiheit (Gal. 3, 24; 4, 1 ff.). Denn wenn auch das Gesetz einen Gegensatz zur Sünde und ihrer Herrschaft bildete, so band es doch seinerseits an äußere Vorschriften des sinnenfälligen Lebens, also dinglicher Art (δικαιώματα σαρκός Hebr. 9, 10), gehörte also so gut wie die heidnische Moral und Religion der Welt der Stoffe und Elemente an (στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 8. 20), war demnach nicht die Offenbarung des wesentlichen Gotteswillens, daher auch nicht unmittelbare, sondern vermittelte Offenbarung (Gal. 3, 19 δι᾽ ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου) und zwischeneingekommen (Röm. 5, 20 παρεισῆλθεν). Und wenn es auch den sittlichen Willen Gottes in sich schloß (Röm. 7, 12 ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή), wie es sich denn im Gebot der Liebe zusammenfaßt (Röm. 13, 9. 10), so hatte es doch keine Kraft der Wirksamkeit, weil es nur als Forderung, also äußerlich, dem Menschen entgegentrat (γράμμα Röm. 2, 29; 7, 6; 2 Kor. 3, 6).

4. Das neue Verhältniß der Freiheit in Christo. In Christo, dem Sohn Gottes im Fleisch, ist das Ende des Gesetzes gekommen, weil die Gotteskindschaft als Thatsache wirklich und damit auch für

Alle möglich geworden (Gal. 4, 4); das Ende des Gesetzes aber, indem das Ende der Verhaftung, des ὑπόδικον εἶναι, unter den Zorn Gottes durch die Sünde und ihre Schuld (Röm. 3, 21 ff. u. ö.); somit ein neues Verhältniß zu Gott, nämlich das Verhältniß der Gotteskindschaft (υἱοθεσία Gal. 3, 26; 4, 5). Es bedarf nur der Zugehörigkeit zu Christo im Glauben (ἐν Χριστῷ), damit das in Christo verwirklichte neue Verhältniß zu Gott auch für den Glaubenden Wirklichkeit sei. Dieses neue Verhältniß hat aber seine innere Wirklichkeit und Bezeugung im Geiste Gottes (Gal. 4, 6 ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ). Dieser Geist ist nun die Macht des neuen Lebens (Röm. 8, 4 ff.), welches ebenso der Gebundenheit durch die Sünde entnommen ist (Röm. 8, 2. 12), wie der Knechtschaft des Gesetzes (Gal. 4, 31; 5, 1. 13 u. ö.). Denn ist für den Christen das neue Verhältniß zu Gott im Glauben das Gesetz seines Lebens, das ihn bindet, so ist er damit aller anderen Gebundenheit ledig (1 Tim. 1, 9 δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται). Eben darum aber steht er auch der ganzen Welt der Schöpfung frei gegenüber; denn kein Ding bindet ihn, dessen Verhältniß zu Gott kein dingliches, sondern ein persönliches ist. So braucht er sich aus keinem Ding ein Gewissen machen zu lassen (z. B. Kol. 2, 16 f.), sondern kann alles Dinges frei gebrauchen; denn πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν (1 Tim. 4, 4). Damit ist alle falsche Askese und Naturverneinung, wie überhaupt alle Naturhaftigkeit der christlichen Sittlichkeit abgewehrt: πάντα ἔξεστιν (1 Kor. 6, 12; 10, 23).

5. Die Heiligung. Aber eben damit ist auch die innerliche Gebundenheit an das innere Gesetz des Geistes, welcher das Prinzip eines neuen Lebens ist (Gal. 5, 25) gegeben. Denn die Freiheit ist nicht ein Freischein für die alte sündige Natur (Gal. 5, 13 μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί); denn der neue Stand in Christo und der alte Stand des Fleisches vertragen sich nicht mit einander (Röm. 6), sondern das neue Lebensprinzip des Geistes ist das innere Gesetz des entsprechenden Verhaltens. An den sog. dogmatischen Theil seiner Briefe schließt der Apostel in der Regel einen ethischen oder praktischen Theil, an die Lehre vom Glauben Ermahnungen zum entsprechenden Leben. Nicht so, als ob diese Ermahnungen oder Forderungen des sittlichen Lebens, welche Paulus aufstellt, neben dem Glauben gemeint wären, als ein besonderes Prinzip — Glaube und Liebe —, sondern sie sind in ihm beschlossen: der Glaube ist das wirkende Prinzip, der durch die Liebe thätig ist (Gal. 5, 6). Denn wenn wir

durch den Glauben Christo geeint sind, Christus aber der Gestorbene und Auferstandene ist, so ist auch unser Verhältniß zu Christus Gemeinschaft seines Todes und seines neuen Lebens; so daß also beides sich in uns zu bethätigen hat im entsprechenden Verhalten, als Abgestorbensein dem alten Wesen des Fleisches und als Wandel im neuen Leben des Geistes — in der Heiligung, im Gegensatz zu dem vorigen heidnischen Wesen, wie sich dieses besonders in den Sünden der Unreinigkeit und in der Herrschaft der Selbstsucht äußerte. Auf jene Sünden kommt der Apostel überaus häufig zu sprechen. Denn in dem Maß, als sie die charakteristischen Erscheinungen des heidnischen Wesens (Röm. 1) sind, ist es dann auch für die Christen vor Allem charakteristisch, sich davon fern zu halten. Je größer die Versuchung dazu in der heidnischen Umgebung und je schlaffer das Urtheil darüber war, um so häufiger und nachdrücklicher lauten die Erinnerungen des Apostels, wie überhaupt gegen die heidnischen Laster, so speziell gegen diese Sünde (1 Theff. 4, 3 ff.; Gal. 5, 19; Kol. 3, 5; 1 Kor. 6, 13 ff.; 2 Kor. 12, 21 u. ö.). Der heidnischen Selbstsucht aber stellt er das Gebot der Liebe gegenüber, als die Bethätigung der christlichen Freiheit.

6. Der Dienst der Liebe. Denn wie der Geist Jesu Christi ein Geist der Freiheit ist gegenüber der Welt, so ist er ein Geist innerer Bindung zu entsprechender Bethätigung, und zwar gegen Gott in Christo, wie gegen die Nächsten in den verschiedenen Verhältnissen des irdischen Lebens. Hat sich der wesentliche Wille Gottes im Christen verwirklicht, so ist auch das Leben des Christen Bethätigung des wesentlichen Willens Gottes. Das ist aber der Wille der Liebe. So ist das Leben des Christen ein Leben der Liebe gegen Gott (2 Theff. 3, 5 ἀγάπη τοῦ θεοῦ Genet. obj.) in Christo (Eph. 6, 24 ἀγαπᾶν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.; 1 Kor. 16, 22 φιλεῖν τὸν κύριον), in der mannigfaltigen Erweisung dieser Liebe: als Gotte leben in Christo (Röm. 6, 11), in demüthiger (1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 3, 5), wie dankbarer Anerkennung des Heils in Christo und aller Gnaden und Gaben (Eph. 5, 20; Kol. 2, 6 f.; 3, 15. 17 u. ö.), in freudigem und geduldigem Vertrauen (Röm. 8, 25. 28. 31 ff. u. ö.), wie in getrostem Bekenntniß zu Gott (Röm. 10, 10; 16, 27 u. ö.). Wie in solcher Liebe unser ganzes Leben ein Dienst Gottes wird (Röm. 6, 16. 21; 12, 1), so wird es auch zum Dienst des Nächsten in der Liebe, da auch alle Anderen in der Liebe Gottes in Christo beschlossen und gewollt sind, denn Christus ist für Alle gestorben (Röm. 14, 15; 1 Kor. 8, 11). Diese Liebe zeigt sich vor Allem in thätiger Mittheilsamkeit, wie denn

der Apostel oftmals zu Mildthätigkeit ermahnt oder dafür belobt (2 Kor. 8 u. 9); aber in Freiheit und Willigkeit (2 Kor. 9, 7) und mit Lust soll man Barmherzigkeit üben (Röm. 12, 8). Diese dienende Liebe soll sich auch im „Liebesmahl" offenbaren (1 Kor. 11), in der Gastfreiheit (Röm. 12, 13; 1 Petr. 4, 9; speziell vom Bischof gefordert 1 Tim. 3, 2) u. s. w. In dem Allem aber ist es Christus selbst (Kol. 3, 11), dem unsere Liebe gilt, oder an dem unser Nichtlieben sich versündigt (1 Kor. 8, 12). Sie bethätigt sich aber in der Gemeinschaft des christlichen Lebens als Bruderliebe (Röm. 12, 10) und in der Gemeinschaft des natürlichen Lebens als Nächstenliebe (Röm. 13, 7. 10), indem sie zu einer Mannigfaltigkeit von Tugenden sich entfaltet und in den natürlichen Lebenskreisen sich erweist, in denen der Christ steht. Und besonders in den späteren, antignostischen Briefen betont Paulus den Zusammenhang des Christenlebens mit dem natürlichen Leben und somit des Glaubens mit den gewöhnlichen Tugenden unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der εὐσέβεια (1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7. 8; 6, 3. 5. 8. 11; 2 Tim. 3, 5; Tit. 1, 1). Es eignet aber diesem christlichen Verhalten der Doppelcharakter des himmlischen Sinnes und der irdischen Unterordnung.

7. Der himmlische Sinn. Da der Sinn des Christen im Glauben Liebe zu Christus, dem zu Gott Erhöhten ist, so weiß der Christ seine Heimat droben bei Christo: unser πολίτευμα, d. h. unser eigentliches staatliches Gemeinwesen, in dem wir heimatberechtigt sind, ist im Himmel bei Christus (Phil. 3, 20); denn von dort aus erwarten wir auch unser Heil im Herrn Jesu Christo, der unser Leben zu seinem Ziel bringen soll; wie denn des Christen Sinn überhaupt nach oben steht, wo sein Leben mit Christo in Gott verborgen, somit im Glauben ihm gewiß ist (Kol. 3, 1—3). Dieser Gedanke kommt besonders auch im 1. Petribrief zum Ausdruck, dessen Stimmung daher die der Pilgrimschaft auf Erden ist (1 Petr. 2, 11). Die Christen sollen sich ansehen als in Christo von dieser vergänglichen Welt zur ewigen, unvergänglichen Welt Erlöste (1 Petr. 3 u. 4), darum zur Heiligkeit Berufene (1, 15; 2, 11 f.), als das Volk Gottes, das auf Erden wandelt (2, 9. 10).

8. Eben darum aber vollzieht sich ihr Leben auf Erden in der Anerkennung und im Gehorsam gegen die irdischen Ordnungen, wie sie Gott für dieses natürliche Leben geordnet hat: die obrigkeitliche und staatliche (Röm. 13, 1 ff.; 1 Tim. 2, 2; 1 Petr. 2, 13 ff.), die eheliche und häusliche (Eph. 5, 22 ff.; 6, 1 ff.; Kol. 3, 18 ff.;

1 Petr. 3, 1 ff.), wie denn der Apostel in diesem Sinn die Frage der Ehe überhaupt erörtert und entscheidet (1 Kor. 7), ferner das Eigenthum und den Erwerb anerkennt (1 Kor. 6, 1 ff.; 7, 29; vgl. Ap.-Gesch. 5, 4), und nur Hader darüber vor den Heiden tadelt (1 Kor. 6, 1 ff.), die Arbeit fordert, mit stillem Wesen, um das eigene Brod zu essen (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10. 12[1]), und um dem Dürftigen geben zu können (Eph. 4, 28), den Genuß des Irdischen an sich nicht für unrecht erklärt (1 Kor. 7, 31), denn alles Gottgeschaffene ist gut, wenn es nur mit Dank gegen Gott gebraucht wird (1 Tim. 4, 4. 5), und so denn die Freiheit des Genusses feststellt (1 Kor. 8, 4), den irdischen Beruf bejaht (1 Kor. 7, 20. 24; auch Jakobus den Handel, Jak. 4, 13). Denn da die Christen in Gott Freie sind (1 Petr. 2, 16), können sie um so eher in die verschiedenen Unterthänigkeiten der staatlichen und sozialen Ordnungen, auch des Sklavenverhältnisses (Eph. 6, 5 f.; Kol. 3, 22; 1 Tim. 6, 1 f.; Tit. 2, 9; 1 Petr. 2, 18 f.), sich finden und auch Erfahrungen von Ungerechtigkeit darin vertragen (1 Petr. 2, 18 ff.). Ebenso werden sie sich den nothwendigen Ordnungen des christlichen Gemeindelebens entsprechend stellen in Ueber- und Unterordnung (1 Petr. 5, 1 ff.); wie denn auch Paulus in seinen Gemeinden solche Ordnungen getroffen und darauf gehalten hat.

9. Denn das christliche Gemeindeleben fordert auch eine Gemeinsitte. Während die jüdischen Christen an dem alttest. Gesetz ihre äußere Lebensordnung hatten, war es den Heiden gegenüber Sache dieser im sittlichen Gefühl überlegenen jüdischen Christen, darin die Pädagogen der Christen aus den Heiden zu sein. Das ist die Bedeutung der Bestimmungen des sog. Apostelkonzils (Ap.-Gesch. 15, 29). Denn nicht dogmatische oder religiöse Sätze[2], sondern Vorschriften für die Sitte zur Erziehung des sittlichen Gefühles waren es[3], und Paulus hat denn auch, während er für seine Person das alttest. Gesetz als Sitte beibehielt[4], für seine Heidenchristen zwar den Zwang des Gesetzes nachdrücklich abgewehrt, aber auf die Beobachtung jener Sitten (παραδόσεις 1 Kor. 11, 2) gehalten (1 Kor. 7, 17; Phil. 4, 8; vgl. seine Polemik gegen die Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten 1 Kor. 10), und überhaupt die Einhaltung guter christlicher Sitte

---

1) ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν.
2) Gegen Baur u. s. w. Overbeck u. A.
3) Vgl. z. B. Lechler, Ap. u. Nachapost. Zeitalter. 3. Aufl. 1885. S. 164—191.
4) Ap.-Gesch. 21, 20 ff. Lechler, a. a. O. S. 189.

in seinen Gemeinden sich angelegen sein lassen (z. B. 1 Kor. 11); aber so, daß er immer doch den Grundsatz der evangelischen Freiheit wahrte.

§ 26. Die johanneische Verkündigung.

Vgl. die neutest. Theologien u. die Darstellungen des apost. Zeitalters.

Gegenüber dem libertinistischen Antinomismus gestaltet sich am Schluß der apostolischen Zeit die johanneische Verkündigung als Forderung der in der neuen Gottesgemeinschaft begründeten Gebundenheit der Liebe.

1. Libertinistischer Antinomismus als Rückschlag gegen falsche judaistische Gesetzlichkeit im Mißbrauch der paulinischen Predigt von der Freiheit des Christenmenschen droht gegen den Ausgang der apostolischen Zeit den sittlichen Stand der Gemeinden zu gefährden und zu verwüsten. Der Grundsatz dieses Antinomismus war das mißbrauchte πάντα ἔξεστιν, nämlich dem Pneumatiker. Dagegen hatte schon Paulus (1 Kor. 10) gekämpft, jetzt droht jener Antinomismus das ganze christliche Gemeindeleben zu verwüsten. Es war eine falsche Scheidung zwischen dem inneren Geistesstand und dem äußeren Leben im Fleisch — die praktische Konsequenz des christologischen Irrthums, welcher in der Person Christi zwischen Jesus und Christus, zwischen Jesu σάρξ und seinem höheren pneumatischen Wesen trennte. Dieser Irrlehre tritt das Johannesevangelium, jener Irrlehre der 1. Johannesbrief, den Irrlehrern der zweite, der thatsächlichen Verwüstung die apokalyptischen Sendschreiben wie der 2. Petri- und der Judasbrief entgegen (vgl. 2 Petr. 2; Jud. 4 ff.; Apok. 2, 6. 14. 15. 20; 3, 4). War die gesetzliche Denkweise, gegen welche Paulus zu kämpfen hatte, jüdischen Ursprungs, so hatte diese antinomistische Richtung vorwiegend heidnische Wurzeln. Dort handelte es sich um das Verhältniß zu Gott, hier um das zur Welt. Dort wurde verkannt, daß das Verhältniß zu Gott nicht durch das eigene Verhalten hergestellt werden könne, hier wurde verkannt, daß durch das Verhältniß zu Gott im Glauben das Verhalten innerlich gebunden sei.

2. Im Gegensatz dazu erscheint daher hier das Christenthum als ἐντολή. Daher der häufige Gebrauch dieses Wortes in den johanneischen Schriften sowohl in christologischem Sinn als das in der Einheit des göttlichen wie des eigenen Willens bestehende Lebensgesetz Christi[1],

1) Ev. Joh. 10, 18; 12, 49. 50; 14, 31; 15, 10.

als im ethischen Sinn für das Lebensgesetz des Christen.[1] Wie nun Gottes Wille in Christo sich als die Liebe zu den Menschen geoffenbart hat[2], so ist auch Gottes Wille an uns, d. h. jenes Gebot der Wille der Liebe. Das ist das neue Gebot für die Christen (Ev. 13, 34 f. u. ö.), das ist die durch das neue Verhältniß zu Gott in Christo gesetzte Bestimmtheit des Verhaltens. Denn wenn es auch der alte Gotteswille ist, so hat er doch in Christo und im Christen erst seine Wahrheit gefunden: ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν.[3] Nicht als äußerlich aufgelegt oder zum Christenstand hinzukommend erscheinen die Gebote des christlichen Wandels, sondern als in dem Verhältniß zu Gott selbst enthalten.[4]

3. Der **Inhalt** dieses Gebots bezieht sich sowohl auf das Verhältniß zur Welt, wie auf das zur neuen Gemeinschaft. Der **Welt** gegenüber ist das Christenleben die **Freiheit** von der Welt und der Sieg über die Welt, nicht als etwas durch unsere Arbeit erst zu gewinnendes, sondern als mit Christo und dem Christenstand selbst gegeben.[5] Diese Freiheit von der Welt will aber auch bewahrt sein und nicht vertauscht mit jener vermeintlichen, welche Knechtschaft des Fleisches ist, und welche von der falschen antinomistischen Gnosis der Nikolaiten u. s. w. gepredigt wird.[6] Darin bewährt sie sich als heilige **Reinheit**. Denn durch die Gottesgemeinschaft in Christo dieser Welt entnommen und der Welt Gottes, die in Christo begonnen, zugehörig und ihrer vollen Offenbarung wartend, läßt sich der Christ diese Hoffnung zur Macht der Heiligung dienen[7], deren Verleugnung daher jener Zukunft verlustig gehen macht (vgl. die apokal. Sendschreiben). Der neuen **Gemeinschaft** gegenüber ist es **Liebesbethätigung** in der Mannigfaltigkeit ihrer Erweisungen; **Gebetsleben** in der Verehrung Gottes und Christi[8], im Dienst des Werks Christi[9] und der Brüder[10]; und **Treue** des Bekenntnisses zu Jesu.[11]

---

1) Ev. 13, 34; 14, 15. 21; 15, 10. 12; 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8; 3, 22. 23. 24; 4, 21; 5, 2. 3; 2 Joh. 4. 5. 6; Apok. 12, 17; 14, 12; 22, 14.
2) Z. B. Ev. 3, 16; 1 Joh. 3, 1. 16; 4, 8. 16 u. ö.
3) 1 Joh. 2, 8.
4) Z. B. 1 Joh. 1, 6; 2, 6 u. ö.
5) 1 Joh. 2, 12 ff. ἐγνώκατε, νενικήκατε u. s. w.; 5, 4 νικήσασα; 5, 18 ff. ἐσμέν, δέδωκεν u. s. w.
6) Vgl. die apokal. Sendschreiben.
7) 1 Joh. 3, 2 f.
8) Vgl. die himmlische Liturgie in der Apok.
9) Ev. 14, 13; 16, 23; 1 Joh. 5, 14 f.
10) 1 Joh. 5, 15 f.
11) Joh. 15, 27; Apok. 2, 10.

So bewahrt sich auf allen Stufen der neutestamentlichen Verkündigung wesentlich der gleiche Inhalt. Das neue sittliche Leben des Christen wurzelt in dem neuen, in Christo vermittelten Verhältniß zu Gott, durch welches das neue Verhalten in Freiheit und Gebundenheit bestimmt ist.

I. Die Ethik der alten Kirche.

William Cave erstes Christenthum. Aus dem Engl. übersetzt. Leipz. 1696, hat, während der 1. Th. vom Gottesdienst der alten Christen handelt, im 2. u. 3. Th. ein Bild des sittlichen Zustands der ersten Christenheit (ihre Demuth, Weltverachtung, Mäßigkeit, Keuschheit, Glaubenstreue, Geduld, Gerechtigkeit, Liebe u. Wohlwollen, Einigkeit und Friedfertigkeit, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Buße u. Kirchenzucht) entworfen, welches allerdings nur die Lichtseiten hervorhebt. — Barbeyrac, le droit de la nature et des gens traduit du Latin de Mr. Pufendorf par Barb. Amsterd. 1712, 4to, hat dagegen in der Vorrede die Moral der Kirchenväter einer Kritik unterzogen. Im Gegensatz gegen ihn ist der Benediktiner Ceillier, Apologie de la morale des pères de l'église etc, Paris 1718, 4to mit überlegener Kenntniß der betr. Literatur für die KVV. eingetreten. Hiegegen vertheidigte sich Barbeyrac in s. Traité de la morale des pères de l'église etc. Amsterd. 1728. Buddeus in s. Isagoge historico-theologica ad theologiam universam etc. Lips. 1727, p. 620 sqq. nimmt eine Mittelstellung zwischen beiden ein. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu. 1. Bd. Gött. 1799 gibt S. 814 ff. die weitere Literatur an; er lobt Baltus, Iugement des ss. Pères sur la morale de la philosophie payenne. Strassb. 1719. J. G. Walch, Biblioth. theol. T. II. p. 1072 u. Bibl. patrist. p. 364 sqq. 504 sqq. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 3, S. 254. 416 ff. u. s. w.

1. Die Moral der nachapostolischen Kirche.

Rietter, Die Moral der christl. Schriftsteller der ersten zwei Jahrhh. Progr. Regsbg. 1845. A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. Weizsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte. Deutsche Jahrbb. 1876, 1. Moritz v. Engelhardt, Das Christenthum Justin's d. Märt. Erlangen 1875. Keim, Rom u. das Christenth. 1881. Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter. 3. Aufl. 1885. S. 568 ff. 586 ff. Thomasius, Dogmengesch. 2. Aufl. I. Erlangen 1886. S. 100 ff. Behm, Das christl. Gesetzthum der Apost. Väter. Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. s. w. 1886. S. 295—309. 408—416. 453—465.

§ 27. Der abgestumpfte Paulinismus der nachapostolischen Kirche.

Wenn auch nicht nur die Lebenskraft des neuen christlichen Geistes sich thatsächlich bewährte, sondern auch die wesentlichen

Elemente der Erkenntniß der sittlichen Wahrheit sich bewahrten, so zeigte sich doch die Schärfe der paulinischen sittlichen Erkenntniß in der unmittelbar nachapostolischen Zeit abgestumpft, und bereitete sich dadurch eine neue Gesetzlichkeit vor. Die Veranlassung dazu war sowohl durch die Aenderung des Gegensatzes gegeben, mit dem man es zu thun hatte, indem an die Stelle des paulinischen Gegensatzes zum jüdischen Nomismus der nachpaulinische zum gnostischen Antinomismus getreten war, als auch durch den geschichtlichen Einfluß der natürlichen, sowohl heidnischen wie jüdischen Denkweise, welche sich das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen nach dem Gesetz der Forderung und Leistung zu denken liebt, also auf das Verhalten des Menschen gründet, welchem dann von Seiten Gottes der Lohn entspricht.

1. Die sittliche Wirklichkeit und Wahrheit. Wenn die Apologeten sich den Heiden gegenüber auf den Beweis des Geistes und der Kraft berufen[1], so müssen sie ein Recht dazu gehabt haben. Und was wir von den nachapostolischen Vätern (Ignatius und Polykarp), wie von den folgenden (Justin u. s. w.) und ihren Martyrien wissen, beweist das. Und nicht nur in der Gestalt des Enthusiasmus erweist sich die Macht des neuen sittlichen Geistes, sondern auch in den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens. Was Plinius' Bericht an Trajan[2] an den Christen hervorhebt, ist außer der Anbetung Christi (carmen Christo quasi deo dicere secum invicem) die Sittlichkeit des Lebens in jener geschlossenen Gemeinschaft: seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent. Unter den Tugenden treten vor Allem in den Vordergrund Keuschheit und Liebe in ihren mannigfaltigen Bethätigungen.[3] Und wie ernst man es mit der Sünde nahm, zeigen trotz aller Irrthümer, die sich dabei geltend machten, die Kämpfe über die Frage der zweiten Buße. Wenn sich trotzdem frühzeitig eine Abirrung von der neutestamentlichen Höhe und Reinheit in Leben und Erkenntniß zeigt, so liegt diese in einer frühzeitig eingetretenen Verdunklung der paulinischen Erkenntniß.

2. Die frühzeitig eingetretene Verdunklung der paulinischen Erkenntniß und Abirrung zum Moralismus und

1) Vgl. z. B. Justin, Apol. I, 14—17. 27—29. Ep. ad Diogn. 5. Tertull., Apolog. 44. Orig. c. Cels. in. I, 26. 31. 46. 64 u. ö.
2) Epp. X, 97.
3) Vgl. Keim, Rom u. das Christenthum, 1881, S. 332 ff.

Nomismus ist eine offen vorliegende Thatsache und bereits früher vielfach geltend gemacht worden.[1] Die Tübinger Schule Baur's hat diese Erscheinung aus dem Kampf und der allmählichen Ausgleichung des Juden- und Heidenchristenthums der nachapostolischen Kirche zu erklären gesucht. Aber diese ganze Konstruktion der ältesten Kirchengeschichte wird dadurch hinfällig, daß die nachapostolische Kirche wesentlich heidenchristlich ist. Ritschl leitet in seiner „Entstehung der altkath. Kirche"[2] diese Abstumpfung des Paulinismus oder dieses „neue Gesetzthum"[3] von „der Unfähigkeit der Heiden ab, der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen sich zu bemächtigen"[4], an deren Stelle heidnische Vorstellungen, speziell die heidnische Moralphilosophie und ihr Moralismus getreten seien und sich den christlichen Gedanken untergeschoben haben.[5] Und allerdings genügt es nicht, weil es zu allgemein und zu wenig geschichtlich motivirt ist, mit Graul[6] sich auf das Prinzip der Gesetzlichkeit in der menschlichen Natur überhaupt zu berufen. Richtiger hat schon H. Thiersch a. a. O. jene Thatsache aus der Gegensatzstellung zum gnostischen Antinomismus erklärt: „Hierin, nicht allein in der allgemein menschlichen psychologischen Wurzel solcher Abirrungen, nicht allein in den Prinzipien stoischer Ethik, welche in die alexandrinische Schule übergingen, und in dem sittlichen Stolze der Romana virtus, welcher in der occidentalischen Kirche sich in der Gestalt des Christenthums geltend machte, endlich nicht oder nur zum allergeringsten Theil in Nachklängen des alten Judaismus ist der Grund dieser Erscheinung zu finden. Die ganze heidnische Gnosis war, namentlich in ihren praktischen Prinzipien, in ihrer Verneinung menschlicher Freiheit, in ihrer Annahme einer auf Naturnothwendigkeit gegründeten Verschiedenheit der zur Seligkeit bestimmten und der nicht dazu fähigen Menschen, in ihrer Opposition gegen das A. T. und die Werke des Gesetzes, in ihrer Behauptung der Freiheit des Erkennenden vom Sittengesetz, sowie vom Gericht eine abscheuliche Verzerrung paulinischer Lehren. Der Kirche ist es nicht gelungen, wie einst dem Johannes, dieser Entartung in der

---

1) Z. B. H. Thiersch, **Vorlesungen über Katholicism. u. Protestantism.** (1. Aufl.). 1846. I, 172 f.

2) S. 272. 280. 298. 3) A. a. O. S. 274 ff. 4) S. 282.

5) Aehnlich z. B. M. v. Engelhardt in s. „Christenthum Justin's"; Ad. Harnack, Dogmengesch. I; Kurtz, Kirchengesch. 9. Aufl., u. A.

6) Die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters. Lpz. 1860, S. 162, im Anschluß an Th. Harnack, Der christl. Gemeinde-Gottesdienst. S. 49.

Weise sich zu widersetzen, daß die ganze Wahrheit der paulinischen Lehre zugleich bewahrt worden wäre". Vielmehr hat sich in jenem Gegensatz das richtige Verhältniß von Rechtfertigung und Lebensverhalten verschoben und mußte dieses dadurch den Charakter der Gesetzlichkeit annehmen, indem „die Aufmerksamkeit auf das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott die auf das von Gott gesetzte religiöse Verhältniß des Menschen überwiegt" und „das richtige Gleichgewicht zwischen diesen beiden Seiten der religiösen Vorstellung mangelt"[1]; das religiöse Verhältniß zu Christus selbst wurde „als die Anerkennung der Glaubensregel und als die Erfüllung seines Gesetzes aufgefaßt".[2]

3. Und diese Abirrung von der paulinischen Lehre steht nicht außer Zusammenhang mit Paulus selbst. Denn in den Schriften seiner späteren Zeit, als er es selbst schon mit einem anderen Gegensatz zu thun hatte, läßt Paulus — in den Pastoralbriefen — jene Spitzen zurücktreten gegen die Betonung der εὐσέβεια überhaupt und der sittlichen Gesundheit des Christenlebens. Auch bereits früher hat er selbstverständlich, wenn er es nicht, wie in den Streitbriefen, mit dem pharisäischen Gegensatz zu thun hatte, sich in allgemeinerer Haltung bewegt und den Gegensatz von Glaube und Gesetz zurücktreten lassen[3], so daß man zu der Meinung kommen konnte, auf dem Boden paulinischer Gedanken sich zu bewegen, auch wenn man ihre eigentliche Meinung bereits verkannt hatte. In dem Maße aber, als die anderen Apostel ihre Uebereinstimmung mit Paulus zu erkennen gaben, ohne doch zu gleicher gegensätzlicher Schärfe veranlaßt zu sein, konnte die nachapostolische Kirche um so mehr glauben, auf dem gemeinsamen apostolischen Boden zu stehen, auch wenn sie zu den paulinischen Gedanken gebrochen stand.

4. Heidnische Einflüsse. Mit dieser verallgemeinernden Abstumpfung der Auffassung des Christenthums verbanden sich zugleich ensprechende heidnische wie jüdische Einflüsse im Sinn des Moralismus. Denn zwar bestand das Christenthum der nachapostolischen Lehrer nicht bloß in jener Trias: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, auf welche man es seit Ritschl im Wesentlichen zurückzuführen pflegt[4], sondern

1) Ritschl, a. a. O. S. 331. 2) A. a. O. S. 581.
3) Vgl. Hofmann, Schriftb. I, 608.
4) So im Grunde M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justin's, z. B. S. 402: „Umdeutung des Christenth. in eine göttl. Tugend- u. Lohnlehre"; Ad. Harnack, Dogmengesch. I, u. auch Gaß, Gesch. d. christl. Ethik I, S. 59: „Die drei Wahrheiten".

Christi Versöhnungstod und die Sündenvergebung, sowie die neue Lebensmacht des heil. Geistes sind bei Allen von grundleglicher Bedeutung auch für ihre Denkweise, wie sich denn das christliche Leben an die beiden Mysterien Taufe und Eucharistie anschließt; aber in ihrer Fassung und besonders bei der Sündenvergebung in der Taufe macht sich der Einfluß heidnischer Denkweise geltend. Denn indem Christi Tod nach der Weise heidnischer Sühnungen und so, statt in Zusammenhang mit seiner Person und als Herstellung eines bleibenden Thatbestands der Gottesgemeinschaft, in die wir eintreten, gedacht zu werden, als ein einzelnes Faktum mit sühnender Wirkung auf die rückwärts liegenden Sünden gefaßt wurde, ergab sich nun für das vorwärts liegende Leben die Aufgabe des eigenen sittlichen Verhaltens — der Liebe — und der eigenen Gutmachungen für die einzelnen Sünden.[1] Das öffnete der moralisirenden Betrachtungsweise den Weg, wie sie den durch die antike Moralphilosophie hindurchgegangenen ohnedieß nahe liegen mußte. Aber ohne daß man um deßwillen auch nur entfernt berechtigt wäre, Christenthum und Hellenismus einander gleichzusetzen und so die offenbarungsmäßige Besonderheit des Christenthums und der Moral der Kirche zu verneinen.[2]

5. Jüdische Einflüsse. Nicht minder stark wohl werden wir die jüdischen Einflüsse anzuschlagen haben, statt sie auszuschließen, wie es im einseitigen Gegensatz zu Baur in den Kreisen der Ritschl'schen Betrachtungsweise herrschend geworden ist. Denn die ursprünglich jüdische Grundlage auch der paulinischen Gemeinden konnte nicht ohne versuchliche Nachwirkung bleiben. Die jüdische Christenheit aber hatte noch über Ap.-Gesch. 15 herab für die heidenchristliche in der sittlichen Beurtheilung und Führung des Lebens eine pädagogische Bedeutung und entsprechende Einwirkung. Die Thatsache des Judenchristenthums im Zusammenhang mit der Kirche noch zur Zeit Justin's[3] darf nicht ignorirt werden. Diese Einflüsse vermittelten sich besonders auch durch die alttest. Apokryphen, welche, wie z. B. die christliche Literatur Alexandriens zeigt, viel gebraucht wurden und eine bedeutende Ein-

1) Darauf hat Behm in den oben angef. Abhh. hingewiesen.

2) So z. B. Aubé, St. Justin philosophe. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au IIe siècle. Paris 1875. S. 212: „Christenthum. u. Hellenismus im Grunde einig." S. 305: „So [durch die Lehre vom λόγος σπερματικός] hat das Christenth. seine Wurzeln in der natürl. Vernunft". Vgl. darüber Th. Zahn in Schürer's Theol. Lit.-Zeitung 1876. S. 441 ff.

3) Von Hilgenfeld in s. Rezension von Ad. Harnack's Dogmengesch. I geltend gemacht.

wirkung im Sinn der Werkmäßigkeit übten. Die Betonung gerade von Almosen, Fasten und Beten und die sühnende Kraft, welche — schon bei Barnabas und auch Polykarp 10, 2 — dem Almosen[1] beigelegt wurde, geht sicher auf jüdischen Einfluß zurück. Die Ausmündung des Judaismus aber traf in der Hochstellung des Intellekts und des Werks mit der Entwicklung der antiken Moralphilosophie zusammen, so daß sich beide berührten. Nur daß — entsprechend dem Unterschied von Heidenthum und Judenthum und ihrem beiderseitigen Interesse — während jenes sich auf das Verhältniß zur Welt und die Befreiung von der Natur bezog, dieses dem Verhältniß zu Gott galt. Diese Wendung führte der jüdische Einfluß denn auch für das heidnische Element herbei, so daß darin der Beweis für die Thatsache dieses jüdischen Einflusses liegt.[2] Und sie gaben sich auch in der ältesten Formulirung der christlichen Moralgrundsätze kund, die wir aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit haben.

§ 28. Die älteste nachapostolische Formulirung der Sittenlehre in der „Lehre der zwölf Apostel".

Zur Apostellehre vgl. die Ausgg. von Bryennios, Konstant. 1883, und Ad. Harnack, Lpz. 1884 u. A. Die Liter. hierüber bei Schaff, The oldest Church Manual etc. 2. Aufl. New-York 1886, sowie die Nachträge von Ad. Harnack, Theol. Lit.-Zeitung 1886, 12 u. 15. Außerdem vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons III, 278–319. Funk, Theol. Quartalschr. 1884 III, 381–402. Im Uebrigen ist die Liter. hierüber außerordentlich zahlreich.

Das pädagogische Bedürfniß bestimmter Formulirung führte auch für die Moral zu einer Zusammenfassung des Wesentlichen, welche von judenchristlicher Seite aus — ihrem Beruf entsprechend — den jungen Heidenchristen dargeboten wurde und in dem als „die zwei Wege" bezeichneten Abschnitt der neu aufgefundenen „Lehre der zwölf Apostel" wohl in der ältesten Gestalt vorliegt, wie diese Schrift auch sonst Moralisches enthält, welches uns den nach-

1) Nach Tob. 4, 10; 12, 9.

2) Vgl. auch Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869. S. 141: „Die Autorität des A. T. hat wesentlich dazu beigetragen, daß man das Christenth. als ein neues Gesetz auffaßte". „Die theokrat. Auffassung der Kirche (bes. seit Cyprian), entstanden aus den Verhältnissen, saugt aber aus dem A. T. seine Kraft und entnimmt ihm sein Recht, trotzdem daß die theol. Ueberlieferung die Abrogation des Gesetzes nach seiner levitischen Seite hin zu behaupten fortfährt. Am stärksten zeigt sich jene Wendung in den apost. Konstitutionen".

apostolischen Durchschnittscharakter aber bereits mit Spuren judaistischer Gesetzlichkeit zeigt.

1. Das Bedürfniß der Formulirung. Man würde sich eine ganz irrige Vorstellung vom wirklichen Stand der nachapostolischen Kirche machen, wenn man etwa aus den paulinischen Briefen den Eindruck gewönne, man habe es hier nur mit einem Gewoge von einzelnen Richtungen und individuellen Gedanken zu thun, welche in ungehemmter Freiheit sich geltend machen und mit einander im Streite liegen. Vielmehr von frühe an haben wir uns bestimmte Ordnungen des Lebens und Formulirungen des Glaubens und Bekenntnisses zu denken. Die erste christliche Kirche war aus Israel hervorgegangen. Ein Israelit aber war an bestimmte Regelung des Denkens und Lebens gewöhnt. Diese Gewöhnung ließ man nicht zurück, indem man den Glauben an Jesum den Christ annahm und sich an die Gemeinde seiner Bekenner anschloß. Aber auch das Bedürfniß der Gemeinschaft sowie die pädagogische Aufgabe, welche der Kirche zufiel, mußte dieß fordern. Zumal wenn die Grenzen sich erweiterten und Heiden in die Gemeinde eintraten, für welche das christliche Israel der berufene Pädagog war. So finden wir denn den christlichen Glauben formulirt im Taufbekenntniß und in den daraus erwachsenen Glaubensregeln, das Gebet im Vater Unser und in seinem frühzeitigen statutarischen Gebrauch, sowie in bestimmten eucharistischen Gebeten der „Apostellehre", welche auf die erste apostolische Zeit zurückzugehen scheinen und — wie die Lobpreisungen der Apokalypse — den jüdischen Boden erkennen lassen. Sollte nicht die Moral ebenfalls eine ähnliche Formulirung gefunden haben? Wir werden „die zwei Wege", die uns in der Apostellehre wie im Barnabasbrief und im Hirten des Hermas, sowie sonst noch in verschiedenen Gestalten oder Spuren begegnen, als eine solche uralte Formulirung anzusehen haben.

2. Die von Bryennios neuerdings aufgefundene und herausgegebene „Lehre der zwölf Apostel", διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, oder wie es in der Ueberschrift des Textes selbst genauer heißt: διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν (d. h. Heidenchristen) repräsentirt die Einwirkung des jüdischen Christenthums auf die Christen aus den Heiden. Denn in ihrer ganzen Haltung zeigt sie nicht heidenchristlichen[1], sondern judenchristlichen Ursprung, dagegen schon durch den Zusatz τοῖς ἔθνεσιν heidenchristliche Bestimmung,

1) Wie Ad. Harnack wenigstens früher gemeint hat, der sie um 150 (140—165) in Aegypten entstanden sein läßt.

und wenigstens in den eucharistischen Gebeten — die allerdings nicht vom Verf. herrühren, sondern altchristliche überlieferte Kultuselemente sein werden — nicht ägyptischen Ursprung[1], im Charakter der vorausgesetzten kirchlichen Verhältnisse sehr ursprüngliche Zustände. Dem Barnabasbrief, der „die beiden Wege" am Schluß, aber sehr ungeordnet enthältt, und dem Hirten des Hermas[2] gegenüber wird dieser Schrift zeitliche Priorität zukommen, so daß sie noch dem 1. Jahrh. — dem Ausgang desselben — angehören wird. Das Ganze ist eine alte — die älteste — Kirchenordnung. Denn wenn auch Kap. 1—6 moralischen Inhalts ist: die zwei Wege des Lebens und des Todes[3], so ist dies nur, gemäß Matth. 28, 20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, eine Ermahnungsansprache an Täuflinge als Einleitung zur folgenden Taufhandlung. Die Kapp. 7—10 enthalten dann kultische Anordnungen in Betreff der Taufe und der Eucharistie — mit eucharistischen Gebeten, welche gewiß uralt und vielleicht apostolischen Ursprungs sind und das höchste Interesse in Anspruch nehmen; Kapp. 11—16 aber Gemeindeordnungen über Apostel (Reiseprediger), Propheten und Lehrer, Bischöfe und Diakonen, und schließt Kap. 16 mit einem eschatologischen Ausblick, der sich besonders an Matth. 24. 25 und wohl auch 2 Theff. 2 anschließt — wie denn besonders das Matthäusevangelium in der Gestalt, in der es uns vorliegt, und außerdem noch das Lukasevangelium in dieser Schrift verwerthet werden.[4] Schon dieß auch zeigt, daß sie judenchristlichen Ursprungs ist, aber die paulinische Verkündigung nicht ablehnt, sondern den apostolischen Durchschnitt (die 12 Apostel) repräsentirt.

3. Die zwei Wege. Es ist eine Art Moralkatechismus, was die „Apostellehre" in den ersten 6 Kapiteln unter diesem Titel gibt. Gewiß ist dieser Abriß der christlichen Sittenlehre auch selbständig mehrfach verbreitet gewesen und gebraucht worden und hat dadurch leicht verschiedene Gestalt oder Wortlaut im Einzelnen angenommen.

---

1) Denn Kap. 9 ist von Getreide auf den Bergen die Rede.

2) Denn ich kann mich nicht überreden, daß sie vom „Hirten" abhängig sei, wie z. B. auch Theod. Zahn in seinen Forschungen u. s. w. a. a. O. und Wohlenberg in s. kürzlich erschienenen Schrift: Die L. der zwölf App. in ihrem Verhältniß zum neutest. Schrifttum, Erlangen 1888 annehmen.

3) Auf Grund von Jer. 21, 8; wohl zugleich in Erinnerung an Matth. 7, 13. 14. Dieses Schema geht weit herunter. So begegnet es uns auch noch bei Laktanz, Instit. div. VI, 3, 1, Vgl. § 39, 2.

4) Wohlenberg in der o. a. Schr. zählt 30 — oder nach Abzug der zweifelhaften: 26 — Stellen, in denen jene Schrift das Ev. Matth., 5 in denen sie das Luk.-Evang. voraussetzt und berücksichtigt.

Wir haben keine Gewähr, hier den korrekten Text zu haben. Hie und da scheint er unverkennbare Spuren der Verderbtheit an sich zu tragen. Immerhin haben wir hieran ein Denkmal der Sittenlehre der nachapostolischen Kirche nach dem gemeinsamen kirchlichen Typus. Denn daß wir es hier mit einem seinem Ursprung nach christlichen, nicht jüdischen Erzeugniß — für Proselyten[1] — zu thun haben, ist unfraglich. Es fehlt ihm alles spezifisch jüdische Kennzeichen. Auf den beiden Grundgeboten der Liebe zu Gott und zum Nächsten baut sich das Ganze, und zwar zunächst die Darstellung des Weges des Lebens, auf mit Ausführung — erklärlicher Weise — dieses zweiten Gebotes, und zwar sowohl in positiver Gestalt, von der Feindesliebe anfangend, wie in negativer. Auf die Darstellung des Lebenswegs folgt dann die des Todeswegs. Um der Wichtigkeit willen möge diese Sittenlehre im Auszug hier folgen.

„Kap. 1. Zwei Wege gibt es, einen des Lebens und einen des Todes; ein großer Unterschied aber ist zwischen den beiden Wegen. Der Weg des Lebens nun ist dieser: zuerst du sollst lieben Gott, der dich geschaffen hat[2]; zum Andern deinen Nächsten wie dich selbst[3]; alles aber, was du nicht willst, daß dir geschehe, das thue auch einem Andern nicht.[4] Die in diesen Worten enthaltene Lehre aber ist diese: segnet, die euch fluchen und bittet für eure Feinde, fastet aber für die, die euch verfolgen; denn was für Gnade ist es u. s. w.[5] Ihr aber sollt lieben, die euch hassen, und ihr werdet keinen Feind haben. Enthalte dich von den fleischlichen Lüsten.[6] Wenn dir einer einen Streich gibt auf den rechten Backen u. s. w.[7] Wenn einer von dir das Deine empfangen hat, fordere es nicht zurück — du kannst es ja auch nicht.[8] Jedem, der dich bittet, gib und fordere nicht zurück[9]; denn allen will der Vater mittheilen[10] aus seinen Gnadengaben.[11] Selig ist, der da gibt gemäß dem Gebot, denn er ist un-

1) Wie Ad. Harnack wenigstens früher meinte.

2) So auch Justin Apol. 1, 16,

3) Matth. 22, 37—39.

4) Matth. 7, 12, aber in negativer und dadurch verzerrender Gestalt. In dieser Gestalt begegnet uns das Wort auch sonst als die Summe der Moral. Z. B. in den Klementinischen Rekognitionen VIII, 56: omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus — — et intra hanc regulam humanorum gestorum singula buaeque concurrunt.

5) Matth. 5, 44—46; Luk. 6, 27 ff. „Fastet" im Text ist eine eigenthümliche Aenderung, welche bereits eine Aenderung der richtigen Denkweise anzeigt, wenn auch das „Fasten" als Ermöglichung von Wohlthätigkeit gemeint sein wollte (so Wohlenberg S. 25).

6) 1 Petr. 2, 11. 7) Matth. 5, 39 ff.

8) Ein eigener Zusatz zum Schriftwort, aus der Zeitlage heraus.

9) Luk. 6, 30.

10) Denn so, als Medium, wird nach spätgriech. Gebrauch δίδοσθαι zu verstehen sein.

11) Pastor Hermae Mand. II, 4 ebenso, nur δωρημάτων statt χαρισμάτων.

sträflich[1]; wehe dem, der nimmt. Zwar wenn einer aus Bedürfniß nimmt, so wird er unsträflich sein; wer aber kein Bedürfniß hat, wird Rechenschaft geben müssen“ u. s. w. Kap. 2 bringt dann die negative Ausführung, zunächst im Anschluß an den Dekalog: „du sollst nicht morden, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Knaben schänden, du sollst nicht huren, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht zaubern, du sollst nicht giftmischen (φαρμακεύειν), du sollst nicht morden (ein Kind im Mutterleibe) durch verderbliche Mittel[2], und das geborene sollst du nicht tödten[3], du sollst nicht begehren, was deines Nächsten ist, du sollst nicht falsch schwören, du sollst nicht falsch Zeugniß reden, du sollst nicht schmähen, du sollst nicht rachsüchtig nachtragen. Du sollst nicht zweierlei Meinung haben und nicht ein Zweizüngiger sein“ u. s. w. Kap. 3 warnt vor Zorn, Mord, Götzendienst, Lüge rc. und ermahnt zur Sanftmuth und Demuth. Kap. 4 ermahnt, sich zu den Verkündigern des Wortes Gottes zu halten und Spaltung zu meiden, vielmehr für Friede zu sorgen. „Sei nicht Einer, der zum Empfangen die Hände aufmacht, zum Geben aber sie zusammenzieht[4]; wenn du hast, so gib mit deinen Händen eine Lösung (λύτρωσιν) für deine Sünden.“[5] Weiter wird dann ermahnt, die Kinder zur Gottesfurcht anzuhalten, die gläubigen Sklaven freundlich zu behandeln; die Sklaven aber sollen ihren Herren unterthan sein als einem Abbild (τύπος) Gottes. „In der Gemeinde bekenne deine Fehltritte und gehe nicht zu deinem Gebete mit bösem Gewissen“. „Dieß ist der Weg des Lebens“. Diesem wird dann Kap. 5 der Weg des Todes gegenübergestellt in den Sünden des Fluchens, Mordes, Ehebruchs u. s. w. Kap. 6. „Siehe zu, daß dich nicht Jemand abführe von diesem Weg der Lehre, indem er ohne Gott dich lehrt. Denn wenn du im Stande bist, das ganze Joch des Herrn zu tragen, so wirst du vollkommen sein.[6] Bist du es aber nicht im Stande, so thue doch das, was du kannst. Betreffs der Speise aber: was du kannst, das nimm auf dich; von Götzenopferfleisch aber halte dich gänzlich fern; denn es ist ein Dienst todter Götter“. Damit schließt die Ansprache an die Taufkandidaten.

Man erkennt durchweg den jüdischen Boden, auf dem diese christliche Ermahnung erwachsen ist. Aber die Meinung ist nicht judaistisch. Denn das hier geforderte Verhalten ist nicht als die Bedingung des Taufbundes gemeint, sondern als die Norm für das künftige Verhalten der Getauften, also das Gnadenverhältniß als Voraussetzung des Verhaltens angesehen. Nur schien es Taufkandidaten aus den Heiden gegenüber mit Grund doppelt nöthig zu sein, sie an den sittlichen Ernst des Christenlebens zu erinnern — ähnlich wie auch in Plinius' Bericht an Trajan, woran wir unwillkürlich gemahnt werden, die Gemeindeansprachen solchen moralischen Inhalts sind — gegenüber der heidnischen Neigung zu sittlicher Laxheit. Diesen Dienst will diese

1) Aehnlich Pastor Hermae Mand. II, 6. Vgl. Ap.-Gesch. 20, 35: Geben ist seliger als nehmen.
2) Ein von den Apologeten oft erhobener Vorwurf gegen die Heiden.
3) Gegen verbreitete heidnische Unsitte gerichtet.
4) Sirach 3, 31 (36). 5) Dan. 4, 24. 6) Matth. 11, 29 f.

Schrift leisten und hat sie geleistet. Der kurze Moralkatechismus, wie er hier gegeben wird, wirkte fort. Wir sehen bei Barnabas und Hermas, also in Alexandrien und Rom, die Nachwirkung. Und die Grundlinien der Kultus- und Gemeindeordnung entwickelten sich zu den späteren Kirchenordnungen in den Apostolischen Konstitutionen u. s. w., welche von bedeutsamem Einfluß auf die morgen- und abendländische Kirche bis weit herunter wurden. Aber die Schrift enthält und vermittelt damit allerdings zugleich bereits Anfänge einer falschen Werkmäßigkeit. Denn obwohl sie sonst weder spezifisch judaistisch, noch auch paulinisch ist, sondern den allgemein christlichen Typus wahrt, redet sie doch Kap. 4 vom Almosen als einer λύτρωσις ἁμαρτιῶν[1], betont dann Kap. 8 den — rein äußeren — Unterschied der beiden christlichen Fasttage (Mittwoch und Freitag) von den beiden jüdischen (Montag und Donnerstag) und ordnet das dreimalige tägliche Gebet des Vater Unser an. Wenn der Christenstand auch als ein Stand des Glaubens geschildert wird, so fehlt doch der volle und klare paulinische Ton; das Christenthum erscheint vorwiegend als sittlicher Wandel in heiligem Ernst, gemeinsamem Gebet, demüthiger Eintracht und Hoffnung der Zukunft. Das war die Gestalt, in welcher auch die junge Kirche der Heidenwelt erschien und siegreichen Eindruck auf sie machte. Sie war der Sache selbst entsprechend und durch die Verhältnisse geboten; aber sie ließ zugleich dem fremden Element judaistischer Gesetzlichkeit einen Zugang, und dieser begegnete sich mit dem Element des heidnischen Moralismus.

§ 29. Die apostolischen Väter.

Vgl. die Ausgabe der app. VV. von O. v. Gebhardt, Ad. Harnack u. Th. Zahn. Lpz. 1876. 77. Hilgenfeld, Die app. VV. Untersuchungen u. s. w. Halle 1853. Ferner in A. Ritschl's Altkath. Kirche die betr. Abschnitte und M. v. Engelhardt, Das Christenth. Justin's u. s. w. (über Barn. 1 u. 2. Klem. den Hirten S. 375 ff.). C. Franke, Die Lehre der app. VV. Ztschr. für luth. Theol. u. K. 1841 ff.

Die unmittelbar nachapostolische Literatur enthält mannigfachen moralischen Stoff, wenn auch selbstverständlich nicht in wissenschaftlicher Bearbeitung, sondern vorwiegend in der Form der Paränese. Die sog. apostolischen Väter gehören ihrer Herkunft und ihrer Richtung nach alle dem heidenchristlichen Boden an und vermeinen mit der paulinischen wie mit der übrigen apostolischen Literatur im Einklang zu

1) Vgl. Dan. 4, 24; Tob. 4, 10; 12, 9; aber auch Polyk. ad Phil. 10, 2.

stehen, ohne sich der zum Theil nicht geringen Abweichung von jener bewußt zu werden. Entsprechend der Aufgabe, welche das Christenthum hatte, eine Stätte in der menschlichen Gesellschaft und eine äußere Gestalt im Leben zu gewinnen, erscheint es sowohl dem heidnischen Antinomismus wie der alttestamentlichen Gesetzesordnung gegenüber als das neue Gesetz der Innerlichkeit und Freiheit und damit der Allgemeinheit; als das neue, aus dem Geiste Christi stammende Leben des Glaubens und der Liebe, sowie der Hoffnung und der Furcht, sammt den Tugenden der Reinheit, der Demuth, des Gehorsams, der Friedfertigkeit — aber bereits mit beginnender Verdunklung der prinzipiellen Bedeutung des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit.

1. Der (1.) Brief des Klemens v. Rom an die Korinther, im Auftrag der römischen Gemeinde c. 95 n. Chr. aus Anlaß von Zerwürfnissen geschrieben, welche durch unrechtmäßige Absetzung der Presbyter in Korinth entstanden waren, ermahnt Kap. 1—22 zur Demuth, Gehorsam, Friedfertigkeit im Gegensatz zu Neid und Hochmuth, Kap. 23—36 auf Grund der christlichen Motive der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe, und macht Kap. 37—59 den durch die korinthischen Parteiungen veranlaßten Gesichtspunkt der Ordnung (τάξις c. 40) und Harmonie (c. 30. 33. 34) durch die gegenseitige demüthige Unterordnung (ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης) geltend, wie diese Ordnung das allgemeine göttliche Gesetz in der ganzen Natur (c. 19. 20), in der Sonderung der kultischen Geschäfte im A. T. (nach christlicher Gnosis c. 36. 41. 45) bildet und auch in der Gemeinde durch gegenseitige demüthige Unterordnung (ταπεινοφροσύνη, nach dem Vorbild des Todes Christi c. 37) verwirklicht werden soll. Zwar wird der Glaube paulinisch als die alleinige Bedingung des Heils (32, 4) bezeichnet und die vom Willen Gottes geforderte (c. 33. 34) ἀγαθοποιΐα und ἀγάπη (πᾶν ἔργον ἀγαθόν) aus dem Glauben abgeleitet (πανάρετος πίστις c. 1), aber nicht aus der Rechtfertigung. Christi Tod wird zwar als Aufforderung zur μετάνοια verwendet (c. 7), also zum sittlichen Verhalten, aber Rechtfertigung und neues sittliches Verhalten stehen neben einander und sind nicht in ein inneres Verhältniß zu einander gesetzt. Daher wird dem sittlichen Thun des Menschen, der Liebe, dem Gebet u. s. w. eine selbständige Bedeutung für das Verhältniß zu Gott beigelegt. Der gemeinsame Begriff des Gehorsams faßt den Glaubensgehorsam und den Gehorsam in guten Werken zusammen (c. 9. 10). Der Glaube erweist Gerechtig-

keit (c. 31. 33. 48), und davon wird die Sündenvergebung abgeleitet (c. 50: μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν). Die paulinische Grundlage ist noch deutlich zu erkennen, aber das Bewußtsein ihrer Bedeutung ist fast geschwunden und die praktische Tendenz dient noch mehr dazu, sich mit allgemeiner christlicher Haltung zu begnügen und gegen dogmatische Bestimmtheit gleichgültig zu machen. So schiebt sich unvermerkt eine der paulinischen eigentlich widersprechende Denkweise unter. Der neu aufgefundene Schluß aber mit dem großen kirchlichen Gebet (der römischen Gemeinde) klingt nicht nur in vollem biblischen Gebetston, sondern erweckt auch unwillkürlich Bewunderung der sittlichen Größe und christlichen Innigkeit, die sich hier ausspricht und die es verstehen läßt, daß hierin eine Macht verborgen lag, gegen welche auch die römische Weltmacht nichts vermochte; wie andererseits dieß Gebet auch durch den Ausdruck der patriotischen Anerkennung der von Gott verordneten obrigkeitlichen Gewalt (c. 61) bedeutungsvoll ist und zeigt, daß die erste Christenheit bei aller Weltzurückgezogenheit sich doch auch ein positives Verhältniß zu den Ordnungen des irdischen Lebens zu bewahren gewußt hat.

2. Der sogenannte 2. Klemensbrief, eine gottesdienstliche Homilie[1] aus dem 2. Jahrhundert (c. 130—145), — die älteste Gemeindepredigt, die wir haben, wohl aus Rom stammend — wenigstens mit dem Hirten des Hermas verwandt — ist eine noch weniger paulinische und stärker moralisirende Ermahnung zur Buße (μετανοεῖν) und zum Bekenntniß (ἐξομολογεῖσθαι) des Erlösers, als Gegenleistung (ἀντιμισθία) für das, was wir Christo verdanken (1, 2 ff.). Wir bekennen aber Jesum durch die Erfüllung seiner Gebote (ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν u. s. w. c. 3), mit dem Bekenntniß der That (ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν c. 4), in der Liebe zum Nächsten (4, 1. 2). Und speziell erinnert uns die Fleischwerdung Christi daran, daß auch wir unser Fleisch heilig halten (c. 9), im Hinblick auf die zukünftige Vergeltung — dieß gilt speziell gegen den libertinistischen Gnosticismus (des Karpokrates)[2] und den epikureischen Antinomismus (c. 10), im Zusammenhang mit der Leugnung der Auferstehung. In solcher Weise (ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ) erlangen wir das Heil (σωζόμεθα), die βασιλεία τοῦ θεοῦ

1) Diese Ansicht ist schon bei Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr, erwähnt.
2) Nitzsch, Dogmengesch. S. 99.

(c. 12), die ἀνάπαυσις. — Dieß Alles kann richtig sein, wenn es auf der richtigen Voraussetzung der Rechtfertigung ruht, welche dann alles Thun zur dankbaren Erwiderung der göttlichen Gabe macht. Wenn aber diese fehlt, so ist es der Weg der Gesetzlichkeit, welche das Handeln äußerlich werthet. Und so kommt es auch zu solcher Werthung, vgl. 16, 4: Almosen ist gut als Buße der Sünde[1], Fasten besser als Gebet, Almosen aber besser als beides; Liebe deckt der Sünden Menge; Gebet aus reinem Herzen errettet vom Tode. Selig jeder, der hierin völlig erfunden worden[2]; denn Almosen wird zur Lastminderung der Sünde.[3] Das ist der Heilsweg und die Moral der alttestamentlichen Apokryphen (vgl. Tob. 12, 8. 9), die geleistete oder erworbene Gerechtigkeit des eigenen Verhaltens statt der zugerechneten des Glaubens.

3. Der Barnabasbrief, aus dem Anfang des 2. Jahrh., von einem Heidenchristen und für solche, auf alexandrinischem Boden erwachsen, will nachweisen, daß an die Stelle des abgeschafften alttest. Gesetzes das neue Gesetz Jesu Christi getreten ist, ein Gesetz der Innerlichkeit, in der Einwohnung von Glaube und Liebe durch die Hoffnung des ewigen Lebens (1, 4), als die drei δόγματα des Herrn: die Hoffnung des Lebens, welche Anfang und Ziel unseres Glaubens ist, Gerechtigkeit, welche Anfang und Ziel des Gerichts, und fröhliche Liebe, welche das Zeugniß der Werke der Gerechtigkeit ist (1, 6) — die Erfüllung des neuen Gesetzes der Freiheit[4], kraft der Einwohnung des Geistes und Wortes Gottes und Christi im Innern, nachdem wir Sündenvergebung empfangen und neugeschaffen worden (bes. 16, 8—10). So also nicht ohne Bewahrung der paulinischen Grundlage; denn rückwärts liegt die Vergebung, vorwärts die Hoffnung; dazwischen vollzieht sich das Christenleben als „der Weg des Lichts“ (c. 19)[5], in Liebe und Furcht gegen Gott und Liebe gegen den Nächsten, in Mittheilsamkeit des irdischen Gutes, welche nichts als ausschließliches Eigenthum achtet (c. 19), sondern Almosen gibt mit sündentilgender Wirkung[6], in Wahrheit, Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit, welche heidnische Abgötterei und Laster meidet, worunter neben dem Götzendienst und Heuchelei und Lüge insonderheit die weitverbreitete Kindertödtung vor

---

1) καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας.
2) μακάριος πᾶς ὁ εὑρεθεὶς ἐν τούτοις πλήρης.
3) ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται.
4) 2, 6: nova lex domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis; c. 4: ut dilectio Jesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius.
5) Im Gegensatz zum Weg der Finsterniß, der ins Verderben führt.
6) 19, 10: διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν.

oder nach der Geburt hervorgehoben wird (c. 19. 20). Dieß wird besonders in den „zwei Wegen" dargelegt, mit welchen das Sendschreiben schließt, wie „die Apostellehre" ähnlich mit demselben begonnen. An diese höhere Wahrheit des alttest. Gesetzes nun zu erinnern — führt Barnabas aus — ist nöthig, damit man sich nicht etwa in falscher Weise mit der einmaligen Rechtfertigung (ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι 4, 10, ὡς κλητοί 4, 13) beruhige[1] — eine Erinnerung, welche um so nöthiger war, je mehr der Glaube als etwas Intellektuelles gefaßt zu werden begann, welche nun aber doch das sittliche Verhalten als etwas Besonderes neben die Rechtfertigung stellte und so in falscher Weise verselbständigte.

4. Für die ignatianischen Briefe[2] ist der Gesichtspunkt der kirchlichen Einheit maßgebend. Nur durch die Einfügung in die geordnete Gemeinschaft der christlichen Gemeinde erhält das christliche Leben des Einzelnen in Glaube und Liebe seine Wahrheit. Von Christo und dem heil. Geist geht das neue Leben des Christen aus, in Glaube und Liebe verwirklicht es sich. Das Kreuz Christi ist die μηχανή, die uns emporträgt, der heil. Geist das Seil, der Glaube der ἀναγωγεύς, die Liebe der Weg, der zu Gott hinaufführt.[3] Glaube und Liebe (zu Christus) sind Anfang (ἀρχή Prinzip) und Ziel (τέλος) des Lebens; aber wie Christi σάρξ und αἷμα, so bilden auch sie eine zusammengehörige Einheit, an die sich alles andere anschließt[4]; aber die Liebe ist doch die Hauptsache. Denn wie die σάρξ die historische Erscheinung Christi bezeichnet, so ist auch der Glaube, der sich darauf bezieht, mehr historischer Art; die Liebe aber entspricht dem Blut, welches im Leibe kreist, ist also gleichsam das Lebensblut der Kirche. Christi Tod ist die Liebesmacht, die uns in die Gemeinschaft seines Todes zieht, damit wir als neu Liebende wieder auferstehen. Und dieses Liebesprinzips werden wir besonders im Abendmahl theilhaftig; das Blut Christi im Abendmahl ist die Liebe wirkende Macht. So ist denn auch die Kirche der Liebesbund, in welchem Alles auf Einigung gerichtet ist und die stellvertretende Liebe Christi sich im gegenseitigen Verhalten gleichsam fortsetzt. Nicht bloß in der Bethätigung der

1) Vgl. Nitzsch, a. a. O. S. 101.
2) Vgl. hierüber Th. Zahn in der Ausg. von O. v. Gebhardt u. s. w. Nirschl, Die Theologie des heil. Ignatius. Mainz 1880.
3) ad Eph. 9.
4) ad Eph. 9. 14: οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς ἐὰν τελείως εἰς I. Χρ. ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν.

gottesdienstlichen Gemeinschaft, in welcher sich die Einheit am schönsten darstellt (ad Magnes. 7), sondern alles christliche Handeln soll kirchlichen Charakter haben (so z. B. die Ehe nicht ohne die γνώμη des Bischofs geschlossen werden ad Polyc. 5), und das ganze Christenleben aus Glaube und Liebe hervorwachsen, als die Verwirklichung des sittlichen Ideals der καλοκἀγαθία: ein gottgeweihtes Leben (ad. Polyc. 7), ein Kriegsdienst: die Taufe μενέτω ὡς ὅπλα, der Glaube als der Helm, die Liebe als der Speer, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία (ad Polyc. 6), — die höchste Bethätigung der Liebe zu Christus aber das Martyrium, die Sehnsucht des antiochenischen Bischofs (ad Eph. 1. 11, ad Rom. 2. 4. 6): dieß Alles mehr durch Ueberschwang der Empfindung dogmatisch unbestimmt, als wirklich irrthümlich und ohne falsche Askese. Dieß zeigt sich in den bekannten Worten über die Ehelosigkeit und die Ehe.[1] „Kann einer in Enthaltsamkeit (ἐν ἁγνείᾳ) bleiben, so bleibe er zur Ehre des Fleisches des Herrn ohne Rühmen (ἐν ἀκαυχησίᾳ). — Es ziemt aber denen, die ehelichen und geehelicht werden, daß ihr Bund mit Zustimmung (μετὰ γνώμης, cum sententia), des Bischofs geschehe, damit die Ehe dem Herrn und nicht der Lust gemäß sei. Alles geschehe zur Ehre Gottes".

5. Ein maßvollerer und nüchternerer Geist herrscht im Brief Polykarp's an die Philipper. Voll von neutestamentlichen, besonders paulinischen und petrinischen Citaten und Reminiscenzen nennt er die Gnade im Gegensatz zu den Werken unsere Rettung[2], und bezeichnet den Glauben als „die Mutter unser Aller", sofern aus ihm das neue Leben erwächst; die Hoffnung folgt ihm, die Liebe aber zu Gott und Christus und zum Nächsten geht voran, [wohl: dem Glauben, nämlich dem Rang nach[3]]: „wer in diesen steht, hat das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt; denn wer Liebe hat, ist weit entfernt von aller Sünde" (c. 3). In solcher Lehre ist er bemüht und sich bewußt, nur die apostolische Tradition und die christliche Gemeinschaft zu wahren und häretische Neuerungen abzuwehren. Der umgebenden Welt gegenüber aber ermahnt er zu vorsichtigem und sanftmüthigem Wandel[4], zu Enthaltung von allem heidnischen Wesen[5], aber auch zur Fürbitte für Könige, Fürsten und Gewalten, sowie für die Verfolger und Feinde des Kreuzes.[6] Bei allem Paulinismus der ganzen Denkweise wird

1) ad Polyc. 5.
2) c. 1; vgl. Eph. 2, 8. 9.
3) Geg. Zahn, PP. app. opp. II, p. 116. vgl. Klem. Al. quis dives, c. 3. 29.
4) c. 10. 5) c. 11. 6) c. 12.

doch auch hier das Almosen mit der apokryphen[1] Begründung empfohlen, daß es vom Tod erlöse.

6. Im Brief an Diognet dagegen wird der neue sittliche Geist des Christenthums, ohne Rücksicht auf die kirchliche Gemeinschaft, mit schroffer Gegensetzung wie zum thörichten Götzendienst des Heidenthums, so zum thörichten und lächerlichen Religionswesen des A. Test. in seiner schlechthinigen Neuheit und innerlichen Freiheit über alles Irdische, in welchem die Christen doch zugleich stehen, und als die verborgene Macht des ganzen kosmischen Bestandes mit stolzen Worten dargestellt: sie leben wie andere Menschen, und doch wieder ganz anders, „sie nehmen an Allem Theil, wie Bürger, und sie erdulden Alles wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde"; „ihr Tisch ist ein gemeinsamer, aber kein gemeiner"; „sie sind im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch; sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel; sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und durch ihre eigenen Lebenssitten überbieten sie die Gesetze; sie lieben alle und werden von Allen gehaßt".[2] Was die Seele im Körper ist, sind die Christen in der Welt.[3] Dieß aber verdanken sie nicht Menschen, sondern Gott, der „die Wahrheit und das heilige und unergründliche Wort" ihnen ins Herz pflanzte, durch Christum selbst, durch den die Welt selbst geschaffen worden, und der doch in Milde und Sanftmuth erschienen, zur Erlösung nicht mit Gewalt, sondern mit milder Ueberredung — βία γὰρ οὐ πρόςεστι τῷ θεῷ —, zu lieben, nicht zu richten; wohl aber bei seiner Wiederkunft als Richter erscheinend (c. 7). Das Christenthum ist also eine sittliche Macht der innerlichen Erneuerung und Erhabenheit über die Welt im Geist der Liebe, die aber doch zugleich die Wahrheit der Welt ist.

7. Wenn hier der griechischen Geistesrichtung entsprechend der Geist der individuellen Mystik weht, so spricht aus dem Hirten des Hermas[4] der ächt römische Geist der kirchlichen Gemeinschaft, verbunden mit dem strengen Ernst der christlichen Lebensordnung. Diese Schrift stand in hohem, fast kanonischem Ansehen. In ihr hat die asketische Richtung der altkirchlichen Ethik sich einen ersten Ausdruck

1) Tob. 4, 10. 2) c. 5. 3) c. 6.

4) Th. Zahn, Der Hirte des Hermas. Gotha 1868. Winter, Sittl. Grundanschauungen im Hirten des Hermas. Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. s. w. 1884 S. 33—46. M. v. Engelhardt, Das Christenth. Justin's. S. 410 ff. Uhlhorn, P. R.-E.[2] VI, 9 ff. Schenk, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1885, 8. Zum eth. Lehrbegr. des Hirten des Herm. Gymn.-Progr. Aschersleben 1886 (bes. über die Sünde bei Hermas).

gegeben und von ihr wiederum Einwirkung empfangen. Der sittliche Grundbegriff dieses Buchs ist der des Lebens für Gott, welches die Gabe Gottes mit dem Empfang des Heils durch die Taufe und dessen Bewahrung und immer erneute Erringung die sittliche Aufgabe für die Christen bildet. So tritt die objektive Seite der Heilsbewirkung durch Christus zurück gegen die subjektive des eigenen sittlichen Heilsverhaltens. In diesem Sinn erscheint der der Welt gepredigte Christus als das der Welt gegebene Gesetz. Die zwei Seiten Christi, sofern er die Tilgung der Sünden und sofern er das Gesetz Gottes gebracht hat, welches die Pfade des Lebens zeigt, fallen auseinander.[1] Das ist das moralistische Element dieses Buchs und seiner Anschauung. Dieses Gesetz nun will der Verf. durch sein Buch zur Geltung bringen; denn die Christenheit hat es nöthig. Daher empfängt der Verf. vom „Engel der Buße", der in Gestalt eines Hirten auftritt (Vis. 5), seine Offenbarungen. Sie zerfallen (nicht so vom Verf. selbst) in 5 Visionen (ὁράσεις, visiones), 12 Gebote (ἐντολαί, mandata) und 10 Gleichnisse (παραβολαί, similitudines). Seine sittlichen Ermahnungen sind unter den Gesichtspunkt der Buße gestellt, deren Nothwendigkeit er einschärfen will im Hinblick auf die bevorstehende Vollendung der Kirche und das Weltgericht, im Gegensatz zu einreißender Laxheit, speziell gegen Genußsucht und Hangen an irdischen Gütern, also irdischen Sinn, gegen Herrschsucht, Zwietracht und Zuchtlosigkeit des Klerus, des höheren wie des niederen, und gegen Verweltlichung der Kirche; so daß durch diese ausschließliche Betonung des Moralischen die Ermahnungen einen gesetzlichen und auch bereits asketischen Charakter gewinnen. Abweichend von der sonst geläufigen Trias von Glaube, Liebe Hoffnung, aber veranlaßt durch den besonderen Charakter und Zweck dieser Schrift und vielleicht mit gegensätzlicher Rücksicht auf die antiken vier Kardinaltugenden werden fides, abstinentia, potestas (= fortitudo?), patientia als die vier Haupttugenden bezeichnet, denen dann — mit bereits sich entwickelnder Neigung zu schematischem Konstruiren — die acht weiteren: simplicitas, innocentia, castitas, hilaritas, veritas, intelligentia, concordia, caritas folgen.[2] Jenen stehen gegenüber: perfidia, intemperantia, incredulitas, voluptas; diesen tristitia, malitia, libido, iracundia, mendacium, stultitia, inflatio, odium.[3] Jede folgende Tugend ist die filia der vorhergehenden, die fides auch hier die Mutter aller (Vis. III, 8), und der ganze Kreis von der fides und caritas eingeschlossen.

---

1) Vgl. Winter, a. a. O. S. 44.
2) Sim. IX, 15. 3) Vgl. auch Vis. 3, 8. Mand. 8.

Die Richtung ist, wenn auch „mystischer [d. h. auf realer Gemeinschaft, nicht bloß moralischer Harmonie mit Christus beruhender — vgl. Weinstock —] Nomismus“[1], so doch Nomismus, welcher in einer mit der Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit nicht verträglichen Weise das Thun betont, das Christenthum vorwiegend unter den Gesichtspunkt göttlicher Forderung und menschlicher Leistung stellt, und so den Weg zur Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit, des gewöhnlichen und außergewöhnlichen Thuns, der praecepta und der consilia evangelica anbahnt, wovon hier bereits die Anfänge sich finden[2], hinsichtlich des Fastens, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit in der Ehe[3] und des Martyriums (Simil. 9, 28).[4] Diese Schrift vertritt gewiß das landläufige Christenthum jener Tage, indem sie die Bahn des gesetzlichen Moralismus wandelt, welche sie auf dem gemeinsamen Boden der Moral der alttestamentlichen Apokryphen in Verwandtschaft mit judaistischer Denkweise bringt — z. B. der jüdischen Grundschrift[5] der Testamente der 12 Patriarchen und ihrer Ermahnungen zu Mildthätigkeit, Keuschheit, Mäßigkeit, Friedfertigkeit. Zugleich betritt sie die Bahn der asketischen Gerechtigkeit, auf der sie mit der asketischen Richtung von Schriften wie Acta Pauli et Theclae[6] und ihrer asketischen Beurtheilung des ehelichen Lebens (Acta etc. c. 5 μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες) zusammentrifft — eine Denkweise, deren Irrthum darin besteht, daß sie das gesinnungsmäßig Gemeinte, speziell die Enthaltsamkeit in äußeres Verhalten umsetzt und so zum Werk macht.[7] So führte das erste unbewußte Abweichen von der strengen Linie der paulinischen Rechtfertigungslehre Schritt vor Schritt

1) Th. Zahn, Der Hirt des H. 1868, S. 467.

2) Sim. V, 3: ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι; vgl. Mand. IV, 3.

3) vis. II, 2 conjux tua futura est soror tua — ; continebit se et consequetur misericordiam. c. 3 simplicitas et singularis continentia salvum facient te. Simil. 9, 11 nobiscum dormiet ut frater non ut maritus.

4) M. v. Engelhardt, Justin S. 419. Auch Th. Zahn S. 177 ff. erkennt wenigstens einen gewissen Ehrenvorrang an.

5) Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volks u. s. w. 2. Aufl. 1886. II, 662 ff.

6) Ritschl, Die Entstehung der altkath. K. (1857) S. 292—94, u. Schlau, Die Akten &c., ein Beitrag zur christl. Liter.-Gesch. Lpz. 1877: heidenchristl. kath. Ursprung u. antignost. Tendenz. Lipsius, Die apokryph. Ap.geschichten u. Ap.legenden. II, 1. Braunschw. 1887, Anhang: gnost. Grundschrift u. kath. Ueberarbeitung (im 3. Jahrh.).

7) Vgl. Acta etc. c. 5. 6: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς etc. μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων etc.

in Intellektualismus und Moralismus, wohin judaistische Einflüsse von den Apokryphen her und heidnische Einflüsse von der Moralphilosophie her zusammentrafen.

2. Die Moral der griechischen Kirche.

§ 30. Die Moral der Apologeten des 2. Jahrh.

Die Apologeten des 2. Jahrhunderts betonen ebenso die Neuheit und Erhabenheit des Christenthums und so denn auch der christlichen Moral gegenüber der außer- und vorchristlichen, jüdischen wie heidnischen, wie sie andererseits die Ursprünglichkeit und den Zusammenhang derselben mit der Wahrheit des Heidenthums und Judenthums betonen. Indem sie dieß in den Begriffen des Logos (Vernunft) und des neuen Gesetzes aussprechen, heben sie am Christenthum die beiden Seiten der Erkenntniß und der Moral hervor, welche beide ihre Quelle an der Gnade der Wiedergeburt in der Taufe haben, aber zugleich den freien Willen des Menschen fordern, dessen Verhalten aus den Motiven der Furcht und der Hoffnung von Seiten Gottes entsprechende Vergeltung zu erwarten hat. So sucht der Grieche sich und Anderen sein neues Bewußtsein mit seiner übrigen griechischen Gedankenwelt zu vermitteln.

1. Justin der Märtyrer († c. 165)[1] ist durch seine apologetische Thätigkeit veranlaßt, auf die christliche Moral in ihrer Erhabenheit gegenüber der heidnischen zu sprechen zu kommen. Zu diesem Behufe weist er auf die sittliche Veränderung hin, wie sie durch den Glauben bei den Christen stattgefunden.[2] „Seitdem wir an den Logos gläubig geworden, haben wir uns von jenen (den Dämonen, d. i. den Götzen) losgesagt und folgen allein dem ungezeugten[3] Gott durch den Sohn: die wir vordem an Unzucht Vergnügen fanden, haben jetzt allein die Enthaltsamkeit (σωφροσύνην) lieb; die wir auch Zauberkünste gebrauchten, haben uns jetzt dem guten und ungezeugten Gott geweiht;

1) Otto, Corpus apologetarum christianorum seculi secundi. Jen. 1876 sqq. Semisch, Justin d. M. 2 Bde. Bresl. 1840. M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justin's. Erlangen 1878. Hiegegen Hilgenfeld, Ztschr. für wissensch. Theol. 1879, u. besonders Stählin, Justin d. M. u. sein neuester Beurtheiler. Lpz. 1886. Behm, Bemerkungen zum Christenth. Justin's d. M. Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. s. w. 1882, S. 478—491. 627—636. Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard u. Luther. Entwicklungsgang christl. Wahrheitserfassung. Lpz. 1882.

2) Vgl. ähnliche Schilderungen bei ad Diogn. 5. Laktanz Institt. III, 26 2c.

3) Wenn nicht ἀγενήτῳ statt ἀγεννήτῳ zu lesen sein wird.

die wir die Mittel, zu Reichthümern und Besitz zu gelangen, mehr als Alles liebten, machen jetzt auch das, was wir haben, zum Gemeingut (εἰς κοινὸν φέροντες) und theilen es jedem Dürftigen mit[1]; die wir einander haßten und mordeten, und mit denen, die nicht unseres Stammes waren, wegen der (Verschiedenheit der) Sitten, auch nicht Gemeinschaft des Herdes pflegten, haben jetzt nach der Erscheinung des Christ gemeinsamen Tisch und beten für unsere Feinde, und die uns ungerecht hassen, suchen wir dafür zu gewinnen, daß sie nach den herrlichen Vorschriften Christi lebend gute Hoffnung haben und mit uns von dem Gott, der über Alles herrscht, der gleichen Güter theilhaftig werden möchten."[2] Justin weiß zwar von Vielen, die nicht Christen sind, obgleich sie Christi Lehre mit dem Munde bekennen[3]; diese gibt er gern der Strafe der Heiden preis.[4] Trotzdem kann er mit Stolz auf die zahllosen Christen hinweisen, bei denen Christi Wort Wahrheit geworden, die aus Unenthaltsamkeit zu Enthaltsamkeit sich bekehrt und in einem langen Leben sich unverderbt bewahrt und bewährt haben[5] u. s. w. Der heidnischen Morallehre aber stellt er triumphirend die Moral Christi gegenüber in einer Zusammenstellung der ethischen Vorschriften der Bergpredigt.[6] Es ist besonders die Reinheit, schon vom Begehren des Herzens, und die Liebe, auch gegen die Feinde, in der Mannigfaltigkeit ihrer Bethätigungen, sowie — durch die Lage der Dinge veranlaßt — der Gehorsam gegen die Obrigkeit, was Justin hier hervorhebt. Nur wenn es sich um Verleugnung des christlichen Bekenntnisses handelt, hat dieser Gehorsam eine Schranke; denn die Wahrhaftigkeit geht dem Christen über alles: „wir wollen nicht leben mit Lügen".[7] Diese Moral aber ist zugleich die allgemeine Vernunft, woran auch die Heiden Theil haben; nur daß, was jenen nur theilweise zu Theil geworden, hier völlig vorhanden ist — λογικὸν τὸ ὅλον — und ein Besitz für Alle, auch für die Geringsten, so daß sie durch Gottes Kraft darnach leben.[8] Was den Heiden gegenüber die Vernunft genannt und dem Keim nach in jedem Menschen nachgewiesen wird, das heißt den Juden gegenüber Gesetz, ὁ καινὸς νόμος[9], und zugleich das alte, vormosaische und allgemeine Gesetz[10], durch welches für die Christen das mosaische Gesetz in seinen zeremoniellen

1) Vgl. c. 12. 13. 67. Dial. 47. 2) Apol. I, 14. 3) l. l. 16 (63 E).
4) c. 16 (64 C). 5) c. 15 (62 B). 6) Apol. I, 15—17.
7) Apol. I, 8 (Tatian c. 4), 8) Apol. II, 10.
9) Dial. c. Tr. 12. Vgl. z. B. Micha 4, 2, von Zion geht Gesetz aus; also ein neues Gesetz.
10) Dial. c. 8 ff.

Bestimmungen und Nachlassungen an die Sünde und Schwachheit des Volkes aufgehoben und nur noch in seinem typischen Sinne gültig ist. Wie dieß denn überhaupt den Apologeten dieser Zeit geläufig ist, das Christenthum damit zu rechtfertigen, daß sie dasselbe als die ursprüngliche, dem Heidenthum vorangehende und zu Grunde liegende Wahrheit nachweisen, älter als Homer, ja so alt als die Welt [1] — somit als die Wahrheit des von der Stoa postulirten allgemeinen Naturgesetzes. So ist das Christenthum auf der einen Seite Offenbarung der göttlichen Vernunft in und durch Christus, der Glaube Anerkennung dieser Wahrheit, Annahme der Lehre Christi, γνῶσις, also wesentlich intellektuell; auf der anderen Seite νόμος, das neue Gesetz, zugleich Wiederaufnahme und Vollendung des schöpfungsmäßigen, welches auch dem alttestamentlichen zu Grunde lag [2], also im Grunde allgemeine Vernunftmoral. Jene Seite tritt in den Apologien, diese im Dialog hervor. Jene Wahrheit haben die Dämonen, die Mächte der Finsterniß im Heidenthum verderbt [3]; dieses Gesetz ist um Israels Sünde willen zum äußerlichen, zeremonialgesetzlichen geworden, als solches aber auf Israel beschränkt. [4] Christus nun hat uns die Erkenntniß dieses uralten und neuen, für alle Völker bestimmten Willens Gottes [5] gebracht und schenkt in der Taufe die Erneuerung, um nun den wahren Willen Gottes mit freiem Willen zu erfüllen, um auf dem Wege der εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη zur ἀφθαρσία und συνουσία Gottes zu gelangen. [6] So ist freilich das Verhältniß zu Gott von Justin auf Leistung und Gegenleistung gestellt, somit vom Verhalten des Menschen abhängig und der Glaube dadurch selbst zu einer Leistung des Gehorsams gemacht. Aber es kommt zu solchem neuen Verhalten, welches in der Liebe zu Gott und zum Nächsten die Gerechtigkeit beweist [7], nicht ohne vorhergehende Vergebung der früheren Sünden, und die Bedingung hiefür ist die μετάνοια, zu welcher uns Christi Tod anleitet, und welche für Justin eine entscheidende Bedeutung hat [8], und der Glaube, welcher Vertrauen auf die Zusage der Sündenvergebung in Christi Tod ist und dieselbe zur Folge hat, so daß er in diesem Sinne nicht als Leistung erscheint [9], sondern als die religiöse Grundlage des neuen sittlichen Verhaltens in Gerechtigkeit. Und ferner ist die Erneuerung in der mit der Taufe verbundenen Wiedergeburt aus dem heiligen

1) Z. B. Tatian 41. Theophil. 16 ff.
2) Dial. c. 4. 3) Apol. II, 8. 10. 4) Z. B. Dial. c. 18. 27.
5) Dial. c. 11. 6) Apol. I, 10. 7) Dial. 93.
8) Apol. I, 61. Dial. 12. 13. 141. 9) Behm, a. a. O. S. 631.

Geist[1], mit welchem das heilsame neue Wissen (φωτισμός) und die Befreiung von der Gebundenheit, welche die Folge der natürlichen Geburt ist, gegeben sind[2], die prinzipielle Voraussetzung und der Lebensanfang jenes neuen Verhaltens, so daß also Justin eine erleuchtende und erneuernde Gnade lehrt. Christus als der Erstgeborene aller Kreatur ist der Anfang des neuen Menschengeschlechts (der Christen) geworden, welches von ihm wiedergeboren ist durch Wasser, Glaube und das Kreuz.[3] Freilich gelten Justin Erkenntniß und Erneuerung doch wieder nur als Voraussetzungen für eigene Leistung, auf welche das gegenwärtige Verhältniß zu Gott und die Zukunft gestellt sind, und die Gnade Gottes kommt hiefür nicht zu ihrer vollen Bedeutung; damit aber bleibt der Moralismus nicht von vornherein ausgeschlossen. Es ist das Ziel der hellenischen Philosophie: die höhere Moral auf dem Wege der Erkenntniß, welches hier seine Wahrheit zu finden schien. Dazu erschienen die Offenbarung Gottes in Christo und die Gnade als Mittel, statt daß sie selber als Wesen und Ziel des Christenthums, jenes aber nur als Wirkung erschien. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Darstellung immerhin doch durch die apologetische Tendenz bestimmt ist und in Folge dessen auf das Gebiet der gegnerischen, besonders der heidnischen Denkweise und Begriffswelt übergeht und das Neue daran anknüpft, so daß es nicht zum reinen und vollen Ausdruck des Christlichen selbst kommt.[4] Und daneben besteht ferner der innere christliche Lebensstand mit einer Gewißheit und Entschiedenheit des spezifisch Neuen, was mit ihm geworden und geschenkt ist, und einer Wärme des persönlichen Verhältnisses zur Person Christi und des in ihm vermittelten neuen Lebens in Gott, um deren willen man stets im Angesicht des Todes zu wandeln bewußt war[5], daß dieses wirkliche Christenthum über die begrenzten Linien der Theorie weit hinausging.[6] Wenn aber der griechische Philosoph sich freute, hier die höhere Wahrheit Plato's und der Stoa gefunden zu haben[7], und darüber

1) Dial. 29. 135: δύο γένη — τὸν μὲν ἐξ αἵματος καὶ σαρκὸς, τὸν δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον.

2) Apol. I, 61: ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὧν προημάρτομεν τύχωμεν.

3) Dial. 138.

4) Vgl. Stählin a. a. O. S. 5 f. Geg. M. v. Engelhardt's einseitige Verwendung der Apologien.

5) Apol. I, 3. 11 sqq.

6) Gegen die Auffassung M. v. Engelhardt's u. der Ritschl'schen Schule z. B. auch Ad. Harnack in der Theol. Lit.-Zeitung 1878, Nr. 26.

7) Apol. II, 13.

die neue Erkenntniß jenen Philosophien ähnlicher glaubte und faßte als sie war, so werden wir uns darüber nicht wundern dürfen. Freilich vereinigte so seine Theologie zwei verschiedenartige Elemente, das spezifisch christliche und das antike, welche neben einander hergingen, ohne innerlich mit einander vermittelt zu sein. Und das blieb im Grunde auch bei den folgenden griechischen Theologen der Fall.

2. Wenn Justin mehr die Verwandtschaft des Christenthums und der christlichen Moral mit der hellenischen Moralphilosophie hervorhebt, so Tatian[1] den Gegensatz in seinem λόγος πρὸς Ἕλληνας, in welchem er sich in schroffstem Gegensatz zum hellenischen Heidenthum und zur griechischen Bildung überhaupt stellte, und dagegen „die barbarische Philosophie“, d. i. das Christenthum, in stolzen Worten rühmte. Auch hier ist die Grundlage der Sittlichkeit die Wiedergeburt, kraft welcher dann die Unordnung der sinnlichen Natur zurechtgebracht wird (c. 5). Denn wie wir sie durch unsere Freiheit verschuldet haben, so sollen wir uns wieder davon frei machen, und so zur rechten Freiheit von der Welt und durch die Theilnahme an Gottes Wesen zur Unsterblichkeit kommen (c. 7). „Stirb der Welt, der Tollheit ihres Treibens entsagend; lebe Gott, durch die Erkenntniß seines Wesens deiner alten Natur entsagend! Wir sind nicht zum Tode geboren; wir sterben durch eigene Schuld; zu Grunde gerichtet hat uns die Freiheit. Sklaven sind wir geworden, die wir frei waren; um der Sünde willen sind wir verkauft. Nichts Böses ist von Gott geschaffen; die Bosheit haben wir hervorgebracht — die sie hervorgebracht, können ihr auch wieder entsagen“ (c. 11).[2] Nur so gelangen wir zur Unsterblichkeit. Denn unsterblich ist die Seele nur, wenn sie an Gott Antheil hat, dessen Geist sie in Folge der Sünde verlassen hat (c. 13). „Somit müssen wir das, was wir besessen und verloren haben, jetzt wieder erstreben, die Seele mit dem heil. Geist verbinden und die gottgewollte Vermählung mit ihm bewirken“ (c. 15), und so von der Verführung und Herrschaft der Dämonen frei werden. Die Philosophen verhelfen nicht dazu; sie wissen und vermögen nichts; denn sie kennen nicht den wahren Gott; wohl aber kennt ihn diese „barbarische“ Philosophie mit ihrer schlichten Wahrheit. „Meine Seele wurde von Gott unterrichtet, und ich erkannte, daß jene griechischen Lehren zur Verdammniß führen, diese aber die Sklaverei, in der wir in der Welt

1) Otto, Corp. Apol. etc. T. VI. Ad. Harnack, Tatian's Rede an die Griechen, übersetzt u. eingeleitet. Gießen 1884.
2) Uebers. A. Harnack's.

liegen, aufheben, uns den vielen Herren und den tausend Tyrannen entziehen, uns aber doch nicht Güter geben, die wir nicht schon empfangen hätten, vielmehr solche, die wir zwar empfangen hatten, aber in Folge des Irrthums nicht festzuhalten vermochten" (c. 29). Denn das Christenthum ist die Erneuerung des Ursprünglichen und so alt als die Welt (c. 40).[1] Den hier vorgetragenen Gegensatz verfolgte Tatian später weiter und kam auf diesem Weg in dualistische enkratistische Askese, welche Ehe, Wein- und Fleischgenuß verwarf und so das Ethische mit dem Physischen vermengend, sich in gnostische Bahnen verlor.

3. Bei den anderen Apologeten begegnen uns ähnliche Gedanken wie bei Justin. Athenagoras, vielleicht aus Athen, πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (supplicatio pro christianis) 177[2], schildert ebenso die Erhabenheit der christlichen Moral als einer Moral der Liebe auch gegen die Feinde (c. 11) und der Entsagung im Ausblick auf die Zukunft (c. 12), der Reinheit auch in Gedanken, welche in den anderen Verwandte sieht (c. 32), die Ehe nur in den Dienst ihres Zweckes der Kinderzeugung stellt oder auch sich derselben in Höherstellung der Ehelosigkeit und im Hinblick auf die innigere Gemeinschaft mit Gott ganz enthält (c. 33), die zweite Ehe aber als εὐπρεπὴς μοιχεία ansieht, die Kinderabtreibung vollends oder Aussetzung verabscheut. Theophilus (3 BB. ad Autol. 180)[3] kommt erst am Ende auf die Moral des Christenthums zu sprechen und schildert sie in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Sittengesetz im A. T. als eine Moral der Gerechtigkeit, Keuschheit und Liebe auch gegen die Fremden (III, 10—14). — Wenn schon hier der christliche Ernst der Heiligung gegenüber dem heidnischen Wesen, besonders in Bezug auf das Geschlechtsleben asketische Neigung zeigt, so noch mehr in anderen Schriften, wie in der Justin zugeschriebenen und jedenfalls dem 2. Jahrh. angehörigen de resurrectione (z. B. c. 3), so daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn wir bereits frühzeitig in der Kirche diese dem ursprünglichen Christenthum fremde Denkungsweise sich ausbilden sehen.

1) So auch Theophil. 16 ff.
2) Otto, Corp. Apol. Jen. 1857. Vol. VII.
3) Otto, C. Apol. Vol. VIII.

§ 31. Die Moral der alexandrinischen Theologie. 1.

Der Bund, welchen die sich entwickelnde christliche Theologie vornehmlich in Alexandrien mit der hellenischen Philosophie einging, vollzog seine Konsequenzen auch für die Behandlung der Moral. Das berechtigte Bestreben, die christliche Moral als die Wahrheit der vorhergehenden nachzuweisen, führte zu einer Verbindung beider, welche die christliche nicht bloß nach den formalen Maßstäben der philosophischen behandelte, sondern auch materiell beeinflußte, so daß es zu einer noch unvermittelten Doppelströmung antik philosophischer und ächt christlicher Begriffsreihen kam. So geschah es, daß trotz der entschiedenen christlichen Grundlage doch im Anschluß an den antiken Intellektualismus und in Weiterführung der Anfänge Justin's als das höchste Gut die γνῶσις (θεωρία, ἐπόπτεια) erschien, welche diesseits anfangend ihre Vollendung in der ἀνάπαυσις und ἀφθαρσία des Jenseits findet, so daß bei der einseitigen Fassung Gottes als Erkenntnißobjekts weder das persönliche sittliche Verhältniß zu Gott, noch das entsprechende aktive Verhältniß zur Welt zu seinem vollen Rechte kam, sondern der Erkenntnißenthusiasmus den Weg der Kontemplation und der Askese ging, welche an die Stelle der Rechtfertigung das Streben nach Sündlosigkeit setzte, diese aber dann in weiterer Entwicklung auf dem Weg der Entsinnlichung zu erreichen suchte. Während bei Klemens Alexandrinus die auf platonischer Metaphysik ruhende stoische Moral es war, die nicht bloß das Gewand für die christlichen Gedanken hergab, trat zwar bei Origenes das spezifisch Christliche entschiedener hervor, doch nicht ohne Einfluß neuplatonischer Denkweise.

Klemens von Alexandrien[1] († c. 220) hat in seinen drei Werken λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, παιδαγωγός (3 BB.), στρω-

1) Opp. ed. Potter, Oxon. 1715. 2 Taf. Münscher, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. Bd. 6. Helmst. 1796. S. 106 ff. Darstellung der moral. Ideen des Cl. Alex. u. des Tertull. Ein Beitrag zur Gesch. der christl. Sittenlehre. Berg, Diss. de Cl. Al. eiusque morali doctrina. Viteb. 1798. H. Reuter, Clem Al. theol. mor. capita selecta. Vratisl. 1853. Merk, Cl. Al. in s. Abhängigkeit v. d. griech. Philos. Lpz. 1879. Gegen dessen Ueberspannung: Winter, Zur Ethik des Cl. v. Alex. in Ztschr. für kirchl. Wissensch. 1880, S. 130 ff. Ders., Die Lehre des Al. Cl. von den Quellen der sittl. Erkenntniß in Luthardt's Jubil.schr. Lpz. 1881. S. 99—137. Ders., Die Ethik des Cl. v. Alex. Lpz. 1882. Jacobi in P. R.-E.[2] II, 26 ff. Waldstein, Der Einfluß des Stoicism. auf die älteste christl. Lehrbildung. Stud. u. Krit. 1880, 4 S. 645 f.

ματεῖς (7 BB.), so wie in seiner schönen Monographie τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος eine Fülle ethischen Stoffs niedergelegt. Jene drei Werke bilden drei aufeinander folgende Stufen, die aus der Welt zu Gott selbst führen sollen. Von den nichtigen und unreinen Mythen ruft die Mahnrede zu den heiligen Tönen der himmlischen Wahrheit und ihrer ewigen Melodie, welche der Logos Gottes in der Harmonie des Alls anstimmt und auf der Menschenseele selbst spielt: denn menschenfreundlich ist der himmlische Logos, dieses Instrument Gottes selbst; „der Herr hat Erbarmen, er erzieht, treibt an, warnt, rettet, bewahrt, und als überschwänglichen Lohn seiner Jüngerschaft verheißt er uns das Himmelreich".[1] So von der Idee des Logos ausgehend verknüpft Klemens den Heilsgedanken mit dem Weltgedanken. Denn in diesem ist jener mit enthalten. Denn indem das Wort im Anfang war, waren wir in ihm mitgewollt[2], so daß also das Christenthum nur das Ursprüngliche ist. Denn der Logos, der der Schöpfer ist, ist nun als Lehrer erschienen, uns zum ewigen Leben zu führen und so uns zu erretten. So ist also das Christenthum das Ziel der vorhergehenden Entwicklung, weil das Ursprüngliche und die christliche Moral eigentlich von vornherein „dem Herzen selbst eingeschrieben"[3]. Dieß wird in der „Mahnrede" negativ im Einzelnen durchgeführt und nachgewiesen. Wir haben hier — und dieß ist alexandrinischer Gedanke von Philo u. s. w. her — eine kosmische Universalisirung der Heilswahrheit. Statt daß die Schrift den Universalismus der Heilsoffenbarung und des Christenthums in die Bestimmung desselben, also in die Zukunft legt, wird er hier in die Vergangenheit der Schöpfungsanlage gelegt. Dieser Gedanke ist der ganzen griechischen Theologie jener Zeit eigen. Er hat zwar seine Anknüpfungen an den paulinischen Aussagen (des Eph.- und Kol.briefs), welche die Heilsstellung Christi mit seiner Weltstellung verknüpfen; hier aber ist er durch den Einfluß des stoischen Naturuniversalismus falsch kosmisch geworden.

Die so zur christlichen Wahrheit nun Hinangeführten nimmt dann „der Pädagog" in Empfang, um sie durch die Zucht der Kirche zur höchsten Stufe zu führen. Denn wie die Geschichte überhaupt eine vom Logos durchwaltete Erziehung auf die vollkommene Offenbarung desselben ist, worin ebenso die hellenische Philosophie ihren

1) c. 1.

2) πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς· οὕτω δεῖν ἔσεσθαι, ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ u. s. w.

3) c. 10.

Platz findet wie das alttestamentliche Gesetz, welches durch das Mittel der Furcht uns zur höchsten Gesetzgebung[1] und Gnade in Christo führt, damit wir in diesem durch die Wiedergeburt aus Knechten zu freien Söhnen Gottes werden[2]: so ist nun wieder die Kirche die Erziehungsanstalt, welche die Einzelnen zum Ziel der Vollkommenheit führen soll. Die sittliche Zucht, wie sie „der Pädagog" darstellt, ist der Weg zur höheren Stufe des Gnostikers, welche die Stromata repräsentiren. So wird „der Pädagog" zu einer — und zwar nach den „zwei Wegen" zur ersten — Darstellung der christlichen Moral, nicht einer wissenschaftlichen, sondern praktischen[3], in Vorträgen für die Katechumenen, im Sinne einer Regelung des äußeren Lebens bis zu den Aeußerlichkeiten der Nahrung, des geselligen Verkehrs, des Schlafs, der ehelichen Gemeinschaft, des Schmuckes u. s. w. unter der Zucht des Logos, nach der antiken Moral des Maßes und der Vernunft (II, 8; bes. III, 9), des σώφρων (II, 7), der vernünftigen Mitte (II, 1), der schönen Harmonie (I, 13; II, 3), um dann zu schließen mit der Schilderung des Bildes eines Christen, wie er sich in seinem Verhalten darstellen soll.[4] Denn die Tugend ist die durch die Vernunft bewirkte Harmonie, die Sünde die Verwirrung der Vernunft (I, 13). Diese Darstellung der christlichen Sittlichkeit als εὐταξία des Lebens (III, 12 p. 303) in der äußeren Sitte ist nach Analogie der antiken popularphilosophischen Behandlung der Moral, in welcher die Sittlichkeit vielfach in der Sitte aufgeht und die Sittenlehre oft geradezu zur Anstandslehre wird. Aber mit dem Unterschied hier, daß alles dieß auf der Taufe und dem Glauben ruht (I, 6), worin die Vollkommenheit der Zukunft schon anticipirt ist, und daß die Regelung des Aeußeren hier nur der Weg zum Höheren und Inneren sein soll (II, 1).

Um ein Bild dieser Ermahnungen zu geben, möge Einzelnes aus dem 2. und 3. Buche hier folgen. Zuerst II, 1 in Betreff des Essens und der Gastmahle. Wenn die anderen Menschen leben, um zu essen, so sagt der Pädagog uns: esset, um zu leben. Wir sollen uns also mit dem Nothwendigen begnügen und nicht sinnliche Ergötzung suchen; sondern einfache und wenige Speisen genießen, welche der geistigen Thätigkeit zuträglicher sind, während un-

1) Paedag. I, 3: „Indem wir den Logos als Gesetz annehmen, wollen wir seine Gesetze und Gebote als die kürzesten und nächsten Wege zum Himmel kennen lernen. Es sind Gesetze der Liebe, nicht der Furcht". I, 7: „Die Furcht ist in Liebe verwandelt". Der Pädagog sprach einstmals: Fürchte Gott den Herrn (Deut. 6, 2); uns aber ermahnt er: Liebe den Herrn deinen Gott (Matth. 22, 37).

2) Paed. I, 6. Quis dives c. 9.

3) I, 1: πρακτικός, οὐ μεθοδικὸς ὁ παιδαγωγός.

4) Eine Art Gegenbild zum aristotelischen Ideal des μεγαλόψυχος Nicom. IV, 3.

mäßiger und leckerer Genuß dem Körper schädlich ist und die Seele hindert, nach dem Himmlischen zu trachten. Drastisch schildert Klemens jenes Genußleben. Er stellt ihm gegenüber das Liebesmahl, eine ἑστίασις λογική.[1] „Die Freuden des gemeinsamen Mahles besitzen eine gewisse Anregung für die christliche Liebe; sie sind eine Erinnerung an die ewigen Freuden.“ Auch insonderheit sollen die Christen nicht an den sogen. Todtenmahlen theilnehmen, denn das ist Gemeinschaft der Dämonen. Sonst kann man den Einladungen nicht immer ausweichen, und soll dann essen, was vorgesetzt wird, aber mit innerer Gleichgültigkeit gegen den Luxus in Speisen. „Man muß nach dem Vorgesetzten mit Anstand langen, muß die Hand, das Kinn, das Tischtuch rein halten, das Gesicht nicht zur Grimasse verzerren, auch im Verlaufe der Mahlzeit sich nicht unanständig benehmen“ u. s. w. Man soll auch nicht sprechen während des Kauens, auch nicht zugleich essen und trinken u. s. w. Wir brauchen nicht gewisser Speisen uns zu enthalten. „Denn nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen“ u. s. w., sondern nur die Extreme meiden, der Mittelweg ist der beste. So gibt Klemens im 2. Kap. auch Vorschriften über das Trinken. Die Jugend soll den Wein meiden, da sie ohnedieß hitzig genug ist; „das Maß der Jugend schäumt sonst über den Rand der Schamhaftigkeit“. Aber auch die Anderen sollen Maß halten. „Abends bei der Mahlzeit darf man Wein trinken, wenn wir nicht mehr an den Lesungen Theil zu nehmen haben, die eine größere Nüchternheit erfordern.“ „Bei den Alten gibt es in der Regel keine heftig brausenden Begierden mehr, die den Schiffbruch der Trunkenheit befürchten lassen; feststehend auf den Ankern der Vernunft und Zeit halten sie die aus dem Becher aufwogenden Stürme leichter aus.“ Sie dürfen auch heitere Späße machen bei Tische, doch gibt es auch für sie eine Grenze im Trinken“ u. s. w. „Es ist also in der Ordnung, daß man den Wein zum Theil als eine Arznei anwende ausschließlich um der Gesundheit willen, andererseits zur Erheiterung und Zerstreuung.“ Klemens geht dann ziemlich speziell auf die Folgen übermäßigen Genusses ungemischten Weines ein; wiewohl er andrerseits „die sogenannten Enkratiten“ tadelt. Im 3. Kap. handelt er eingehend vom Luxus im Hausrath. „In Dingen, deren Maß das Bedürfniß ist, soll es keinen Luxus geben.“ „Ueberhaupt müssen Nahrung, Kleidung, Geräthe, kurz Alles im Hause in Uebereinstimmung sein mit dem Gesetz des christlichen Lebens, je nach Person, Alter, Beruf und Zeit. Denn für den Diener des Einen Gottes ziemt es sich, daß auch Besitz und Geräth den Stempel des einheitlichen, sittlichen Lebens tragen.“ „Der beste Reichthum ist die Armuth an Begierden, und der ächte Stolz ist es, wenn man mit dem Reichthum nicht groß thut, sondern ihn verachtet.“ Das 4. Kap. handelt von den Unterhaltungen bei Gastmählern. Indem er auf die Musik und Gesang zu sprechen kommt, zeigt er hierin das feine Gefühl, welches die Antike hierin besaß, und welches wir z. B. auch bei Aristoteles finden. „Die gebrochenen Klänge und klagenden Weisen der karischen Muse verderben gleich ebensovielen Gifttränken die Sitten, indem sie mit ihrer üppigen und unheilvollen Musik zur Leidenschaft für solches Spiel fortreißen.“ „Der Mensch ist in Wahrheit ein Instrument des Friedens.“ „Wenn du den Herrn deinen Gott lieben willst und dann

1) Die Uebers. im Folg. nach Hopfenmüller.

deinen Nächsten, so mußt du dich zuerst mit Gott unterhalten durch Danksagung und Psalmengesang, dann mit deinem Nächsten durch anständige Konversation." Das 5. Kap. handelt vom Lachen. „Menschen, welche der Neigung zum Lachen oder vielmehr zum Lächerlichen folgen, müssen aus unserer Republik verbannt werden. Denn da alle Worte aus der Gesinnung und dem Charakter fließen, so ist es nicht möglich, lächerliche Reden zu führen, die nicht aus einem lächerlichen Charakter stammten." „Man darf Witze machen, aber nicht Späße. Uebrigens soll man auch im Lachen sich mäßigen." „Von ununanständigen Reden — fährt er Kap. 6 fort — müssen wir uns nicht nur selber enthalten, sondern müssen auch denen, die solche führen, den Mund stopfen durch einen strengen Blick" u. s. w. Ueber Anstand beim Mahle und in der Gesellschaft handelt das 7. Kap. „Wenn der Zweck des gemeinsamen Trinkens die Bezeigung der Freundschaft ist, und wenn Speise und Trank von Liebe begleitet sein sollen, warum sollen wir dann nicht vernünftig mit einander verkehren und liebevoll mit einander sprechen?" Man soll anständig liegen oder sitzen; beim Mahle langsam, nicht gierig zugreifen; „vor den Anderen sich erheben und sich artig vom Mahl entfernen, das zeigt den gebildeten Mann". „Unzeitiges Gelächter ist in gleicher Weise zu meiden wie unzeitige Thränen." Die Bejahrten sollen beim Mahle das Wort führen; der Jüngling nur zögernd: „sprich, wenn es sein muß, erst wenn du zweimal gefragt bist; fasse deine Rede in wenigen Worten zusammen". „Das laute Schreien grenzt an Narrheit." „Unser Ziel ist ja die Seelenruhe (ἀταραξία); das will auch das Wort sagen: „Friede sei mit dir!" Bevor du etwas hörst, antworte nicht. Die gebrochene Stimme hat etwas Weibliches. Der Weise hält auch in der Stimme Maß." „Ernst sei der Blick, gesetzt das Wenden des Halses und jede Bewegung, auch die Gesten mit den Händen beim Sprechen. Ueberhaupt ist Gesetztheit, Ruhe, Sanftmuth und Friede das Charakteristische des Christen." Das 8. Kap. über den Gebrauch von Salben und Kränzen zeigt, wie bewandert Klemens in diesem Gebiete und seinem übertriebenen Luxus war. „Vielmehr sollen unsere Männer nach Tugend riechen, nicht nach Salben; das Weib aber hauche den Wohlgeruch Christi aus." Uebrigens dürfen sich die Frauen schon einige von jenen Wohlgerüchen aussuchen, insoweit sie den Männern nicht Kopfweh machen. Man soll die Wohlgerüche brauchen, sofern sie die Nerven stärken u. s. w., also wie eine Arznei. Klemens will auch nichts vom Gebrauch der Kränze bei lärmenden Zechgelagen wissen. „Es sind also den Zöglingen des Logos die Kränze verboten": „nicht so fast, weil der Kranz das Zeichen lärmender Gelage ist, sondern weil er den Göttern geweiht wird". Was den Schlaf betrifft, von dem Kap. 9 handelt, so bemühe man sich nicht um kostbare Schlafsessel u. dgl.; „wer sie besitzt, dem ist ihr Gebrauch nicht untersagt, aber der Eifer dafür soll gezügelt werden". „Ein schlafender Mensch ist zu Nichts nütze, gleichwie ein todter; deßhalb sollen wir auch Nachts uns häufig vom Lager erheben und Gott preisen. Selig, die für Gott wachen, sie machen sich den Engeln gleich, die wir „Wächter" nennen." Kap. 10 redet Klemens vom Kinderzeugen. „Unser Leben ist voll ehrbaren Handelns; entweder heirathe man oder enthalte sich ganz der Ehe." „Zu einem anderen Zweck aber als zum Kinderzeugen den Beischlaf pflegen, ist ein Unrecht gegen die Natur." „Auch Nachts soll man nicht schamlos sein, weil es finster ist; die

Schamhaftigkeit soll wie eine Lampe im Herzen brennen." Das führt ihn auf die Sittsamkeit, besonders der Frauen in ihrer Erscheinung und Kleidung. „Die Körperschönheit darf kein Jagdstück für die Männer sein." Solche Erinnerungen setzt er dann fort in Betreff des Schuhwerks (Kap. 11), des Edelstein- und Goldschmucks (Kap. 12), und im 3. Buch wider die Toilettenkünste (Kap. 2), wider die Stutzer (Kap. 3), über Gesellschaft (Kap. 4), über Bäder (Kap. 5. 9), Besuch von Turnschulen (Kap. 10), um dann das Bild eines richtigen Lebensverhaltens anzuschließen (Kap. 11. 12). „Wir müssen Freie nicht scheinen, sondern sein, als Zöglinge Gottes sind wir auch Adoptivkinder desselben. Daher muß man im Wesen, in der Bewegung, im Gehen, im Gewand, kurz im ganzen Leben eine Art annehmen, die sich für den vollkommenen Freien ziemt. Auch sollen die Männer den Ring nicht an anderen Fingern tragen, sondern ihn an den kleinen stecken und da an das hinterste Glied; denn so ist die Hand zur Arbeit geschickt, wozu wir sie brauchen." „Als Siegel aber sollen wir gebrauchen eine Taube oder einen Fisch oder ein Schiff mit geschwellten Segeln, oder auch eine Leine — oder einen Schiffsanker —. Ist Einer ein Fischer, so soll das Siegel an den Apostel erinnern oder an die aus dem (Tauf-)Wasser gezogenen Kinder. Götzenbilder aber sollen wir nicht eingraben lassen" u. s. w. „In Bezug auf die Haare soll man es folgendermaßen halten. Das Haupt der Männer sei kurz geschoren, außer es hat einer wollige Haare. Das Kinn soll behaart sein. Frisirte Haare sollen nicht zu lang vom Kopfe niederhängen nach Art der Weiberlocken; für Männer genügt das Barthaar" u. s. w. „Für die Frauen genügt es, die Haare weich zu kämmen und sie mit einer einfachen Nadel gegen den Nacken zurückzustecken" u. s. w. „Die hetärenmäßigen Haarlocken und die strickartig niederhängenden Flechten aber machen häßlich." „Das Auflegen fremder Haare aber ist gänzlich zu verwerfen; mit Haaren anderer den Kopf zieren, abgestorbene Zöpfe aufzulegen, das ist wahrhaft gottlos; denn wem legt der Priester die Hand auf? Wen segnet er? Nicht das geschmückte Weib, sondern die fremden Haare. „Es ist etwas sehr Schönes um eine thätige Hausfrau; sich selbst und den Mann hüllt sie in selbstgefertigte Kleider." „Vollständig wohlgeordnet sei das ganze Auftreten, Blick, Gang und Stimme, nicht wie bei einigen, die etwas Theatralisches haben, gebrochene Bewegungen wie beim Tanz annehmen" u. s. w. „Weg ferner mit allem Stürmischen im Gange! Ernst und langsam sei der Schritt, doch nicht zögernd. Man soll nicht auf dem Wege einherstolziren, indem man mit gehobenem Nacken die Begegnenden fixirt" u. s. w. „Verboten seien die Schauspiele und Vorlesungen mit ihren Possen und ihrem Geschwätz." „In die Kirche gehe Mann und Weib ehrbar gekleidet, nicht affektirten Gangs, unter Stillschweigen, ächte Nächstenliebe im Herzen, keuschen Körpers, keuschen Sinns." Den Friedenskuß soll man nicht mißbrauchen (Kap. 12). „Der beste Lebenswandel ist die Wohlgeordnetheit" (εὐταξία). — „Der göttliche Logos führt als Pädagog die menschliche Schwäche vom Sinnlichen zum Geistigen." — Das ist der Schlüssel für den oft auffallenden Inhalt dieser Schrift. — Es ist das antike Bildungsideal in christlicher Verwirklichung.

Die Stromata[1] behandeln dann die ethischen Fragen prinzipieller und auf der Stufe des Gnostikers. Das intellektuelle Moment hatte das Uebergewicht in der griechischen Philosophie gewonnen: vgl. Plato's ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ und ὁμοίωσις τῷ θεῷ, bei Aristoteles die höhere Würde der dianoëtischen Tugenden vor den ethischen, in der Stoa das Ideal des Weisen. Im Anschluß daran bezeichnet auch Klemens als das Ideal des Christen den γνωστικός, der höher steht als der πιστικός, und als sein Ziel die γνῶσις, die Anschauung Gottes und seiner absoluten Vernunft, wie sie sich im Logos geoffenbart hat. Denn das Ideal der ὁμοίωσις τῷ θεῷ[2], wie sie durch die Offenbarung des Logos ermöglicht, mit Hülfe der Gnade erreicht wird, besteht wesentlich in der von der Liebe untrennbaren Anschauung Gottes.[3] Darin nun besteht die künftige Seligkeit, im seligen Anschauen Gottes und der göttlichen Dinge im Himmel, der γνῶσις, ἐπόπτεια, θεωρία, welche das höchste Ziel also das höchste Gut ist.[4] Aber durch die πίστις γνωστική schauen wir jetzt schon das Zukünftige. Und in dieser Gotteserkenntniß ist der Gnostiker ein Gott auf Erden[5]; denn das letzte Ziel ist die Vergottung, das θεὸς γίνεσθαι, θεοποιεῖσθαι.[6] Diese Verherrlichung der Gnosis geht bis zu dem Paradoxon fort, daß, wenn die Wahl zwischen Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, der σωτηρία αἰώνιος, sein könnte, der Gnostiker sich für jene entscheiden würde.[7] Das steht ganz auf der Bahn der antiken Anschauung und Stimmung, deren Konsequenz die Erhebung des kontemplativen Lebens über das aktive ist.[8] Mit diesem platonischen Element aber verbindet sich das stoische in der Idealisirung der ἀπάθεια. Denn jene Erhebung in die Anschauung des Göttlichen

---

1) In ihrem vollständigen Titel nach Euseb. h. e. VI, 13, 1 τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων (Denkwürdigkeiten) στρωματεῖς. Vgl. dazu Strom. I, 29, 182; III, 18, 110; V, 14, 142; VI, 1, 1. Der Name στρωμ. = bunte Teppiche nach Art damaliger Titel. Auch Plutarch hatte eines seiner populären Mischwerke so genannt. Vgl. Overbeck, Anfänge der patrist. Liter. Histor. Ztschr. v. Sybel. 1882, S. 460.

2) IV, 6 p. 576 sq. 22 p. 626; VI, 9 p. 776. 14 p. 798.

3) τελειότατον ἄρα ἀγαθὸν ἡ γνῶσις VI, 12 p. 789. μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ VII, 7 p. 859.

4) I, 19 p. 370. V, 14 p. 732; VI, 14 p. 794.

5) IV, 23 p. 623; VII, 16 p. 95: ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.

6) VI, 22 p. 499–502; V, 14 p. 705.

7) Str. IV, 22 p. 136: εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, οὐδὲ καθ' ὁτιοῦν διστάσας ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.

8) Vgl. m. Antike Ethik u. s. w. S. 49. Auch bei Aristoteles in der Höherstellung der dinaoët. Tugenden über die ethischen; vgl. a. a. O. S. 66.

entnimmt dem Bereich des Sinnlichen und dem Wechsel seiner πάθη.[1] So ist denn die eigentliche ἕξις (habitus) des Gnostikers die ἀπάθεια, wie Gott selbst ἀπαθής ist[2], so daß er selbst der fortitudo und temperantia nicht bedarf; denn kein Unglück oder Beleidigung alterirt ihn.[3] Diese stoische Bahn führt dann auch auf die stoische Unterscheidung der doppelten Stufe des καθῆκον officium medium (die Stufe der πίστις) und des κατόρθωμα perfectum (die Stufe der γνῶσις).[4] Denn dasselbe Werk ist verschieden je nach dem innerlich bestimmenden Prinzip.[5]

Darin nun offenbart sich bereits der Unterschied der Klementinischen Denkweise von der antik philosophischen. Denn so völlig identisch sie mit derselben zu sein scheint, so ist sie doch in Wurzel und Wirkung davon spezifisch verschieden und hat eine andere Seele. Denn was bei den Stoikern nur abstraktes Ideal ist, das gilt hier als Wirklichkeit, durch die Erscheinung des Logos in Jesu Christo ermöglicht, und die heilige Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung sind der reale Grund jener Gnosis und ihres Ziels der Vollkommenheit.[6] Dieß aber sind Realitäten aus den Prinzipien der Freiheit und der Gnade heraus. Damit ist denn auch eine neue Seele dieses neuen Erkenntnißlebens gesetzt: in der Liebe zu Gott und Christus und den Nächsten mit allen ihren Tugenden. Denn es ist nicht eine bloß theoretische, sondern eine lebenerneuernde sittliche Erkenntniß; denn nur darum ist die Erkenntniß Gottes das Höchste, weil sie eine sittliche Macht ist.[7] So ist die γνῶσις denn ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης πράξεως λογικῆς (VI, 8, 69). Daher kann auch Klemens mit der Gnosis die Forderung des aktiven Lebens, der εὐποιΐα und ihrer Bethätigung in den konkreten Lebensverhältnissen verbinden.[8] Denn wie die Erkenntniß auf dem Wege des sittlichen Verhaltens gewonnen wird, so ist sie auch vom ἔργον als von ihrem Schatten begleitet.[9] Damit gewinnt Klemens auch eine positive Würdigung der irdischen Lebens=

1) Vgl. a. a. O. S. 66.
2) VI, 9 p. 775 sqq.; IV, 3, 12; IV, 22, 139. 141; IV, 24, 149 u. ö.
3) VI, 9, 76; VII, 3, 188. 4) IV, 26, 166; VI, 13, 111.
5) τὸ αὐτὸ ἔργον διάφορον ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γενόμενον, ἢ δι' ἀγάπης τελεσθὲν ἢ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον.
6) Strom. IV, 7, 54: πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογική, ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριὰς πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς.
7) ταύτῃ σώζεται τὸ ἀναπόβλητον τῆς ἀρετῆς· ὁ δὲ ἐγνωκὼς τὸν θεὸν ὅσιος καὶ εὐσεβής· μόνος ἄρα ὁ γνωστικὸς εὐσεβὴς ἡμῖν εἶναι δέδεικται VII, 7, 47.
8) τοῦ γνωστικοῦ — τελείωσις ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιΐας προβαίνει IV, 6 p. 581. 16 p. 607; VII, 14 p. 797 u. ö.
9) σκιά VII, 13 p. 883 u. ö.

verhältnisse. So z. B. in seinem Urtheil über die Ehe[1], das Fasten[2] und die Ablehnung der bloß negativen Ethik, welche das materielle Leben asketisch mißachtet. Daß er das Martyrium eine ἀποκάθαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης nennt[3], lag im Zug der Zeit.

Nach einer einzelnen Seite ist jenes positive Verhältniß zum wirklichen Leben durchgeführt in der überaus schönen Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; welche mit Bezug auf Matth. 19, 21—24 über die richtige Stellung des Christen zum irdischen Besitz ein rein evangelisches Urtheil fällt und eine Reihe der trefflichsten und fruchtbarsten Gedanken enthält[4], und in diesem Zusammenhang wiederholt auf die christlichen Tugenden zu sprechen kommt. Liebe, Glaube, Hoffnung (in dieser Ordnung) sind die vordersten (c. 3), die „unlöslichen Binden der Rettung" (c. 29), an welche sich dann noch die vier anschließen: Erkenntniß, Sanftmuth, Barmherzigkeit, Keuschheit (c. 3; c. 18: Glaube, Hoffnung, Liebe; Bruderliebe, Weisheit, Sanftmuth, Demuth, Wahrheit — deren Preis das Heil ist).

So treffen die beiden Strömungen hier zusammen, noch neben einander hergehend, ohne bereits eine innerliche Einigung vollzogen zu haben: das neue Leben in Gott, welches mit Jesu Christo in die Welt gekommen ist und im Christen in Glaube, Liebe, Hoffnung eine Wirklichkeit gewonnen hat und der Zukunft entgegengeht, und die Ideale der antiken philosophischen Bildung mit ihrem Gedankenmaterial, welche im Christen ihre Wahrheit und Wirklichkeit finden sollen. Es fragt sich nur, welches der eigentliche Inhalt des Gedanken- und Seelenlebens von Klemens ist. Es ist eine neuerdings weitverbreitete Ansicht[5]: Klemens' Weltanschauung sei nur formell eine christliche, indem sie Alles unter den Gesichtspunkt der zu erlangenden Vereinigung des Menschen mit Gott durch Christum den Logos stelle, aber materiell von der griechischen Philosophie, zunächst der stoischen, in zweiter Linie der platonischen, vielfach durch Philo vermittelt, abhängig, weil sie alle Tugend in ein Wissen setze, die Tugend als Streben nach der Apathie fasse und Gott und den Logos selbst als die reine Apathie beschreibe. Aber das Verhältniß ist in Wirklichkeit umzustellen.[6]

1) II, 23; III, 1, 12; VII, 12. Gegen Neander, a. a. O. S. 181: Kl. sei „nicht frei von einer gewissen Ueberschätzung des Cölibats".
2) VI, 12 p. 791. 3) IV, 9. Vgl. hierüber Winter, a. O. S. 226 f.
4) Z. B. c. 11. 12. 14. 5) Vgl. Merk's a. a. O. Schlußurtheil.
6) Vgl. auch Overbeck gegen Merk und diese neuere Behandlung überhaupt in Schürer's Theol. Lit.-Zeitung, 1879, Nr. 20, S. 475 ff.

§ 32. Die Moral der alexandrinischen Theologie. 2.

Bei Origenes († 254)[1] ist das Bewußtsein vom Unterschied der antiken und der christlichen Moral stärker. Sein „Logos“ ist viel persönlicher und ethischer gefaßt und mit Jesu von Nazareth enger zusammengenommen und dadurch von dem platonischen und stoischen Logos viel schärfer geschieden, als das bei Klemens der Fall war. Damit ist denn auch die Ethik ganz anders religiös bestimmt und bedingt, als dieß in der außerchristlichen Ethik bei ihrer Autonomie möglich war. Darin lagen nun auch die Wurzeln ihrer Kraft in der Wirklichkeit, wie sie Origenes selbst auch in seiner Persönlichkeit und Leben darstellte. Gemäß der apologetischen Tendenz seiner Schrift gegen Celsus hebt er die Ueberlegenheit der sittlichen Wirklichkeit der Christen den Heiden gegenüber[2] wie der christlichen Sittenlehre und ihrer Wirksamkeit[3] und Allgemeingültigkeit[4] gegenüber der antiken mit Nachdruck hervor. Und wenn er auch die christliche an die antike anknüpft, so kommen doch die Kardinaltugenden erst hier zur Verwirklichung.[5] Außer seiner Schrift gegen Celsus, den Homilien und dem dogmatischen Werke περὶ ἀρχῶν, dessen 3. Buch die Anthropologie behandelt, gehören hieher: περὶ εὐχῆς (de oratione) und Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος (exhortatio ad martyrium). Unter diesen Schriften ist die über das Gebet besonders hervorzuheben, welche nach einer Erörterung über das Gebet überhaupt im 1. Buch, im 2. Buch eine Auslegung des V. U. gibt, wobei unter Anderem auch aus Anlaß der 5. Bitte c. 28 die verschiedenenen Pflichtenkreise kurz beschrieben werden: 1. gegen die Brüder, im religiösen und im leiblichen Sinn, gegen die Mitbürger, die Menschen überhaupt, speziell gegen die Fremden, die Alten; 2. gegen uns selbst: Leib und Seele; 3. gegen Gott in der Bewahrung der rechten Seelenstimmung, gegen Christus, der uns erkauft hat, gegen den heil. Geist, den wir nicht betrüben sollen, gegen unsere besonderen Engel; worauf dann noch kurz die besonderen Pflichten abgehandelt werden: die der Wittwe, des Diakon, des Presbyters, des Bischofs, von Mann und Frau gegen einander.

---

1) Gregorius Thaumaturgus Panegyrica oratio in Origenem, de la Rue T. IV schildert Orig. speziell auch als Lehrer der Moral. — Redepenning, 2 Bde. Bonn 1841. 46 (bes. II, 32 ff.). Möller, P. R.-E.² XI, 92 ff. Bestmann, Orig. u. Plotinos. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1883, 4. Mehlhorn, Orig. L. v. d. Freiheit. Ztschr. f. histor. Theol. I, 2.

2) c. Cels. I, 5. 26. 31. 46; III, 29. 3) c. Cels. I, 8; III, 29; IV, 5.

4) V, 28. 34. 5) c. Cels. II, 79.

Folgende Auszüge aus dieser Schrift mögen hier eine Stelle finden. Origenes weist im 1. Buch nach den ersten einleitenden Bemerkungen (c. 6) die Gründe zurück, die man aus der Allwissenheit oder der Vorherbestimmung Gottes gegen das Gebet geltend zu machen pflegt. Gott weiß eben auch voraus, wie wir uns kraft unserer freien Selbstbestimmung verhalten werden, so daß also auch unser Gebet von Gott schon mit in Rechnung gebracht ist. Ueber die rechte Art des Gebetes selbst aber c. 8[1]: „man soll nicht viele Worte machen, nicht geringfügige Dinge verlangen, nicht um Irdisches beten", „auch darf man einerseits ohne Sündenreinheit sich nicht in den Sinn kommen lassen, daß das Gebet Beachtung finde, und andererseits kann der Betende keine Sündenvergebung erlangen, wenn er nicht von Herzen seinem Bruder vergibt, der ihn beleidigt hat und um Verzeihung bittet". c. 9: „Der Betende soll reine Hände erheben (1 Tim. 2, 8), dadurch, daß er Allen verzeiht, die ihm Unrecht zugefügt". c. 10: „Der Sohn Gottes ist der Hohepriester für unsere Opfer und der Sachwalter beim Vater; er betet mit den Betenden und fleht mit den Flehenden". c. 11: „Auch der einem Jeden, selbst den Kleinen in der Kirche, zugewiesene Engel, der „allezeit das Angesicht des himmlischen Vaters schaut" und die Gottheit unseres Schöpfers betrachtet, betet mit uns und verhilft uns nach Kräften zu dem, um was wir bitten". c. 12: „Ohne Unterlaß aber betet, wer mit seinen pflichtmäßigen Arbeiten das Gebet und mit seinem Gebete die gehörigen Beschäftigungen verbindet, da eben auch die Tugendwerke oder die Erfüllung der Gebote als Gebet gelten. Denn nur so können wir jenen Ausspruch: betet ohne Unterlaß! als möglich zu erfüllen fassen, wenn wir das ganze Leben des Christen als ein ununterbrochenes großes Gebet bezeichnen. Und einen Theil von diesem Gebete bildet auch das gewöhnlich sogenannte „Gebet", welches täglich mindestens dreimal verrichtet werden soll". c. 13: „Wie vieles weiß auch Jeder von uns zu erzählen, wenn er dankerfüllt der ihm erwiesenen Wohlthaten gedenkt und Gott dafür preisen will? Seelen nämlich, welche lange Zeit unfruchtbar waren und das Unvermögen ihrer Vernunft und die Unfruchtbarkeit ihres Verstandes fühlten, empfingen in Folge ihres beharrlichen Gebets vom heiligen Geist und gebaren heilbringende Worte voll von Lehren der Wahrheit. Und wie viele Feinde sind geschlagen worden, wenn uns oftmals viele Tausende der feindlichen Macht bekriegten und uns zum Abfall vom heiligen Glauben bringen wollten". c. 14: „Wir sollen um das Himmlische bitten, das Irdische wird uns dann dazu gegeben werden. Das Gebet ist vierfach: Bitte, Anbetung (προςευχή) unter Lobpreisung, Fürbitte, Danksagung. Bitte, Fürbitte und Danksagung kann man auch an Heilige richten, „wenn man nämlich einen Paulus oder Petrus findet, daß sie uns helfen und würdig machen, der ihnen verliehenen Vollmacht zur Vergebung der Sünden theilhaftig zu werden"; vollends an Christus. c. 15: Anbetung aber — προςευχή — nur an Gott, auch nicht an Christus. Denn Christus hat uns gelehrt zum Vater beten und hat selbst auch zu ihm gebetet; so also auch wir „bloß zu Gott, dem Vater des Weltalls, doch nicht mit Umgehung des Hohenpriesters", also „durch Jesum Christum", „vermittelst des Hohenpriesters und Fürsprechers". c. 16: „Eine Sünde der Unwissenheit begehen jene, welche in

1) Nach der Uebers. v. Kohlhofer.

ihrer großen Einfalt ohne Untersuchung und Prüfung zum Sohne beten." „Jeder, der sich irdische und geringe Dinge von Gott erbittet, achtet nicht auf seinen Befehl, um himmlische und große Dinge Gott zu bitten." c. 17: „Wenn wir die geistigen Gaben besitzen, und wenn wir von Gott erleuchtet werden, daß wir die wahren Güter vollkommen erwerben sollen, werden wir nicht um ein geringes Schattending kleinlich besorgt sein." — Der 2. Theil bringt die Erklärung des V. U., nachdem Origenes zuerst die einleitenden Worte des Herrn bei Matthäus über das Schaugepränge und viele Worte machen u. s. w. erläutert. Ich begnüge mich, nur seine Bemerkung zur 4. Bitte hervorzuheben, wonach sie nicht auf das Brod des Leibes gehe. Denn c. 27: „wie sollte derjenige, der um Himmlisches und Großes zu bitten befiehlt, den Auftrag geben, um Irdisches und Kleinliches den Vater zu bitten?" Er beruft sich auf Joh. 6 u. s. w. Das Brod, das mit ἐπιούσιος gemeint ist, ist jenes, welches der geistigen (λογικῇ) Natur ganz entsprechend und der Substanz (οὐσία) selbst verwandt ist, der Seele zugleich Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleiht und von der eigenen Unvergänglichkeit — denn unvergänglich ist das Wort Gottes — demjenigen mittheilt, der davon ißt". Was das Aeußere betrifft — c. 31 —, so soll man mit ausgebreiteten Armen und erhobenen Augen, bei eigener Sündenanklage vor Gott knieend beten. Wenn Paulus mit seinem Geiste in Korinth gegenwärtig sein konnte, so werden noch vielmehr „die abgeschiedenen Seligen mit dem Geiste zu den kirchlichen Versammlungen kommen". c. 32: Am passendsten ist es, in der Richtung gegen Sonnenaufgang zu beten, „zum Zeichen, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes hinsehe". c. 33: Das Gebet soll aber folgende vier Bestandtheile haben. „Im Anfang und Eingang des Gebets soll man nach Kräften Gott preisen durch Christus, der mitgepriesen wird, im heiligen Geist, der mitverherrlicht wird. Hierauf soll Jeder Danksagungen anreihen, sowohl allgemeine für die allen Menschen erwiesenen Wohlthaten, als besondere für die von Gott speziell empfangenen. Nach der Danksagung, meine ich, soll man in Reueschmerz der eigenen Sünden vor Gott sich anklagen und erstens um Heilung und Befreiung von dem Hange zur Sünde, zweitens um Verzeihung der bisherigen Fehltritte flehen [diese Aufeinanderfolge ist charakteristisch]. Nach dem Schuldbekenntniß, meine ich, soll man viertens die Bitte beifügen um große und himmlische Dinge, sowohl um besondere als um allgemeine, auch für die Angehörigen und Freunde. Und zu allem dem ist das Gebet zu schließen mit einer Lobpreisung Gottes durch Christum im heiligen Geist".

Aus der Schrift über das Martyrium führe ich eine Stelle an, welche in charakteristischer Weise den antiken Tugenden die christliche Tugend der Frömmigkeit gegenüberstellt. c. 5: „Die Kämpfe zu bestehen haben, können sehen, wie das Leben voll von Kämpfen für viele Tugenden ist. Es wird nämlich scheinen, daß auch Viele, die Gott nicht angehörten, nach Enthaltsamkeit gerungen haben; daß manche heldenmüthig gestorben sind, um dem Staatsoberhaupt die Treue zu bewahren; daß jene der Klugheit sich befleißen, welche in wissenschaftlichen Untersuchungen gewandt sind; daß jene sich der Gerechtigkeit geweiht haben, welche gerecht zu leben bestrebt waren. Und zwar liegen im Kampfe gegen jede Tugend einerseits der fleischliche Sinn, andererseits die meisten äußeren Dinge. Aber für die Frömmigkeit kämpft bloß „das

auserwählte Geschlecht" u. s. w., während die übrigen Menschen sich nicht einmal den Anschein geben, daß sie bereit sind, für die Frömmigkeit zu sterben und einen frommen Tod einem gottlosen Leben vorzuziehen". c. 28 für die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen, gibt es „kein anderes Aequivalent, das Gott von einem wohlgesinnten Menschen gegeben werden könnte, als den Märtyrertod".

Origenes theilt mit Klemens die Betonung der Erkenntniß[1], sowie der Freiheit.[2] Aber es unterscheidet ihn der geringere Umfang philosophischer Gedankenelemente, und dadurch eine entschiedenere christliche Haltung in der Darstellung, aber auch eine stärkere Vertretung des asketischen Elements. Die Ermattung der sittlichen Energie in der Christenheit seiner Zeit, worüber er klagt, ließ ihn zwischen vollkommenen und unvollkommenen Christen unterscheiden; jene bekommen den ganzen Siegespreis, diese nur einen Theil. Das Ideal knüpfte sich an die Betonung des Almosengebens, Betens und Fastens, wozu noch die Jungfräulichkeit kam, und zwar diese mit besonderem Nachdruck, als Ausdruck für die Erhebung über das sinnliche Dasein. Aber so sehr sich dieß aus den Zeitverhältnissen und der geschichtlichen Entwicklung begreift, so wurzelte es doch in einem falschen Spiritualismus oder Dualismus, welcher die Bedeutung des irdischen Lebens verkannte, die erst die Reformation wieder zur richtigen Anerkennung brachte. Origenes vertritt dieses Ideal mit Nachdruck. So denn, wenn er, wie wir sahen, das Gebet um Irdisches verwirft[3], weshalb er die 4. Bitte des V. U. von der Eucharistie deutet.[4] So urtheilt er auch von der Ehe asketischer[5], hält Kriegsdienst und obrigkeitliche Aemter für den Christen unpassend, und vertritt die höhere Moral der consilia evangelica gegenüber der der praecepta bestimmter als Klemens.[6] Ganz anders als Klemens legt Origenes die Geschichte vom reichen Jüngling aus.[7] Und während Klemens den als Sieger hinstellt, der

1) c. Cels. III, 45: βούλεται ἡμᾶς εἶναι σοφοὺς ὁ λόγος.
2) De princip. I, 5, 8; III, 1. 2; de orat. 6. 16—20.
3) De orat. c. 8. 13. 17. 21. 4) c. 27. 5) c. Cels. I, 26.
6) Comm. in ep. ad Rom. p. 707 de la Rue: cum omnia praecepta fecerimus, meminerimus tamen quid simus et dicamus: servi inutiles sumus Luc. 17, 10. — Si autem addas aliquid praeceptis, tunc non jam inutilis servus eris sed dicetur ad te: euge serve bone et fidelis. Quid autem sit quod addatur praeceptis et supra debitum fiat, Paulus apost. dicit: de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do. Hoc opus super praeceptum est. Qui ergo completis praeceptis addiderit etiam hoc ut virginitatem custodiat non jam inutilis servus sed servus bonus et fidelis vociferetur. Et iterum praeceptum est, ut hi qui evangelium annunciant, de evangelio vivant, Paulus tamen dicit (1 Cor. 9, 14. 15 etc.).
7) Orig. ad Matth. 19, 16 ff.

in der Ehe, in der Kinderzeugung, in der Sorge für sein Haus, mit Gott verbunden Leid und Lust überwindet, sagt Origenes: „Wenn ein Mensch sich ganz und gar Gott ergibt, wenn er sich aller Sorgen des gegenwärtigen Lebens entledigt, wenn er sich von anderen Menschen, die nach dem Fleisch leben, getrennt hält, und nicht mehr, was von der Erde ist, sondern nur die himmlischen Dinge sucht, so ist er wahrhaft würdig, heilig genannt zu werden“.[1] Da sehen wir schon das Mönchthum auftauchen.[2]

Wie das mit seiner Gesammtanschauung über dieses irdische Leben zusammenhängt, ist leicht zu erkennen. Von höherem, geistigem Dasein in dieses materielle verbannt, in diesen Stand der Erniedrigung und Züchtigung[3] muß die Seele auf dem Wege des Kampfes und der Enthaltsamkeit[4] nach dem Höheren und Himmlischen trachten. Zwar betont Origenes mit großem Nachdruck den sittlichen Charakter dieses Kampfes, und sein Spiritualismus hat nicht die Verzweiflung am Dasein zum Grunde, wie in der neuplatonischen Philosophie der alternden Welt, sondern ruht auf der Gewißheit des höheren Ideals und seiner Möglichkeit; aber die ethnischen Grundlagen, welche das Sittliche und Unsittliche dem Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen gleichsetzen[5], sind doch deutlich genug zu erkennen und wirken in der sittlichen Anschauung der griechischen Theologie fort.

So vor Allem in seinem Schüler, späteren Gegner, Methodius, Bischof von Olympus, später von Tyrus († 311)[6], und dessen noch origenistischem συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας (Convivium decem virginum in zehn Reden) — von seinen Schriften allein vollständig erhalten —: der Leib ist Kerker und Schranke der Seele, daher reine Jungfräulichkeit das höchste Tugendideal, und möglichste Vernichtung der Sinnlichkeit das Ziel des sittlichen Strebens. Wie Christus, da er Mensch ward, „in Jungfräulichkeit sein Fleisch unbefleckt bewahrte, so müssen auch wir eine Ehre darein setzen, die Jungfräulichkeit hochzuschätzen“.[7] Zwar hat er diese Ansicht später zurückgenommen in seiner (fragmentarisch erhaltenen) Schrift περὶ ἀναστάσεως, worin er die Geist-

1) In Levit. 11, 1.
2) Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche S. 203.
3) Exhort. ad Martyr. c. 20. 4) c. 5.
5) Vgl. z. B. m. Antike Ethik u. s. w. S. 49. 175. 185 f.
6) Gallandi, Bibl. vett. patr. t. III. A. Jahn, Methodii opp. Hal. 1865. Möller, P. R.-E.² IX, 497 ff. Gottfr. Fritschel, Meth. v. Ol. u. s. Philosophie. Inaug.-Diss. Lpz. 1879.
7) Orat. I, 5: φιλοτιμώμεθα τὴν παρθενίαν τιμᾶν.

leiblichkeit des Wesens des Menschen vertritt und realistischer gerichtet an Tertullian und die Stoa erinnert; aber er spricht doch in jenen platonischen Gedanken eine weitverbreitete Denkweise aus und verleugnet sie auch hier nicht. Als Grieche aber betont er stärker als Tertullian die Freiheit.[1] Von dem uns einwohnenden Gesetz werden wir zum Guten ermuntert und angetrieben — κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν —, so daß wir vermögen, den in uns aufsteigenden Begierden zu folgen oder nicht. Unsere Tugenden sind schattenhafte Abbilder der idealen Tugenden, deren Inbegriff die göttliche σοφία ist, an welcher wir besonders durch die ἁγνεία d. i. παρθενία Antheil nehmen. — Und auch Gregorius Thaumaturgos, des Origenes berühmtester Schüler, Bischof v. Neucäsarea, knüpft in seiner Denkrede an Origenes Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος die christliche Ethik an die antike an, sofern diese erst in jener ihre Wahrheit finde. Daneben hat er aus Anlaß der Wirkungen, welche der Einfall der Goten auf die Christen — in Verleitung zum Abfall oder zu anderen Sünden — hatte, Kanones, wohl in Verabredung mit anderen Bischöfen, über die zu verhängenden Pönitenzen aufgestellt, welche dann später von der trullan. Synode zu Konstantinopel 680 für kanonisch erklärt wurden und die drei Grade der Weinenden, Hörenden und Stehenden bestimmten.

§ 33. Die gnostische Moral.

Lipsius, Der Gnosticism., s. Wesen u. s. w. Lpz. 1860. Jacobi, P. R.-E.[2] V, 204 ff. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organis. 12 Thesen. Bresl. 1882. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristenthums. Lpz. 1884. A. Harnack, Dogmengesch. I. 2. Aufl. (S. 158 ff.) 186 ff.

Während in der Ethik der griechischen Kirche die antik philosophischen Anschauungen und Begriffsreihen als Mittel dienten, die neuen christlichen Erfahrungen und Erkenntnisse zur Darstellung und Vermittlung zu bringen — allerdings auch nicht ohne mannigfachen sachlichen Einfluß —, so sind in der Gnosis dagegen die neuen christlichen Gedanken nur das Mittel zur Darstellung und Vermittlung der heidnischen Anschauungen und Stimmungen. Das Charakteristische der heidnischen Denkweise aber ist die Vermengung des Physischen und Sittlichen und die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Geistigen und Unsinnlichen. Darnach gestaltete sich die Idee der Erlösung,

1) Er hat gegen Orig. περὶ αὐτεξουσίου geschrieben, aber wohl nicht identisch mit den uns erhaltenen gleichnamigen Fragmenten.

welche die Gnosis aus dem Christenthum herübernahm — oder etwa auch im naturhaften Sinn mit herzubrachte —, aus einer sittlichen Erfahrung und sittlichen Aufgabe zu einem physischen Prozeß, welcher die höheren geistigen Elemente aus der Vermengung mit dem sinnlichen Stoff frei machen sollte. In Folge dessen nahm die Ethik in der Gnosis vorwiegend den Charakter der asketischen Entsinnlichung an, die freilich auch wieder in sinnliche Ungebundenheit umschlagen konnte. Die scheinbare Verwandtschaft mit der christlichen Anschauung, verbunden mit der angeblichen Befriedigung für den höheren Erkenntnißtrieb, gab der Gnosis die Verbreitung und den Einfluß, den sie erlangte. Im Kampf mit ihr sollte sich die christliche Denkweise des wesentlichen Unterschieds bewußt werden. Besonders in der abendländischen Theologie ist dieser Gegensatz zum Ausdruck gekommen. Einzelne Nachwirkungen besonders der dualistischen Denkweise gehen durch das ganze Mittelalter herab.

1. Die heidnische Wurzel. Im Unterschied von der katholischen Gnosis der alexandrinischen Theologie entwickelte sich frühzeitig mit dem Anspruch der Christlichkeit, wenn auch in besonderen Gemeinschaftsbildungen oder Schulen neben der katholischen Kirche, die weitverbreitete und einflußreiche Erscheinung der häretischen (ψευδώνυμος) Gnosis als Erzeugniß eines Wissensdranges, der durch den Eintritt des Christenthums in den Zusammenhang der Entwicklung des allgemeinen Geisteslebens Steigerung und durch Herübernahme christlicher Gedanken Nahrung erhielt. Eine Art Religionsphilosophie oder auch philosophischer Religion[1] suchte diese Spekulation das Problem des Daseins zu lösen und ihre Jünger zu einem höheren Dasein zu führen. Wie dieses das Problem und Interesse der ausgehenden antiken Philosophie und ihrer Beeinflussung durch den Stand der damaligen Religionsmischung überhaupt war, so waren auch die Grundanschauungen wesentlich die antiken, wenn auch zum Theil mit mannichfach orientalischen Elementen verbunden, die christlichen Stoffe dagegen, die sie sich aneignete, in den Zusammenhang des außerchristlichen Denkens nur hereingenommen und um denselben herumgelegt.[2] Bis in die Ausgänge

---

1) Wie dieß wenigstens vom Manichäismus gilt. Vgl. Keßler, „Manichäismus“, P. R.-E.² IX, S. 223.

2) Unter den verschiedenen Ansichten werden daher diejenigen, welche den Unterschied zwischen der Gnosis und der Kirche betonen (z. B. Jacobi, P. R.-E.² V, 205 f.), vor denjenigen den Vorzug verdienen, welche die Verwandtschaft hervorheben (z. B. Baur, Lipsius, Ad. Harnack, vgl. bes. a. a. O. S. (162 ff.) 191: „Der große Unterschied besteht wesentlich darin, daß sich in den gnost. Bildungen die akute

der apostolischen Zeit zurückreichend, hat diese Gnosis seit der Mitte des 2. Jahrh. einen weitgreifenden Aufschwung genommen, aber auch energische Abwehr erfahren. Die gemeinsame Grundlage der vielgestaltigen Formen der Gnosis war die heidnische; sowohl das Interesse, wie das Problem des Daseins und der Ursprung des Bösen, die Mischung des Geistigen und Sinnlichen in der Welt zu begreifen sei[1], als auch die beherrschende Anschauung, daß der Geist die Wahrheit also auch die Sittlichkeit, die Sinnlichkeit das Widerspiel des Geistes, also das Nichtseinsollende, das Unsittliche sei, das Böse demnach seinen Sitz in der Materie, im Leib habe, das Ziel daher die Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit und die sittliche Aufgabe der physische Prozeß der Entsinnlichung sei. Das sieht dem biblischen Gegensatz von Geist und Fleisch gleich und ist doch wesentlich davon verschieden, und nur der platonische Gegensatz, der mit orientalischem Dualismus verwandt ist und in stoischen oder neuplatonischen Konsequenzen sich vollzieht.[2]

2. Die Erlösung. Es war vor Allem die christliche Idee der Erlösung, welche als das lösende Wort für das vorchristliche Denken und Streben die Gärung der Geister hervorrief, aus welcher der Gnostizismus erstand, der mit den Mitteln der antiken Philosophie diese Erlösung herbeizuführen verhieß. Als Philosophie sah die antike Moralphilosophie das Mittel des Heils im Denken. Von Sokrates an herab geht die Hochstellung des Denkens und der Primat des Erkennens über den Willen, welcher, eine Aeußerung der niederen Natur, durch die Vernunft erst geleitet werden muß. Diesen Intellektualismus theilt auch die Gnosis. Aller Intellektualismus aber ist aristokratisch und blickt auf die nicht dazu befähigten stolz herab. Auch die Gnosis ist durchweg aristokratisch und unterscheidet scharf und stolz die Wissenden von den gewöhnlichen, bloß gläubigen Christen. Ist aber die Welt die Mischung der Gegensätze des Geistigen und des Sinnlichen, so vertreten die Einzelnen die Verschiedenheit dieser Mischung. Daraus entstehen die Naturunterschiede der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker, vermöge deren die Einzelnen unter diesem Gesetze der Naturnothwendigkeit stehen; wie denn auch die Gnosis der

---

Verweltlichung resp. Hellenisirung des Christenthums darstellt, in dem kathol. System dagegen eine allmählich gewordene." „Sie sind kurzweg die Theologen der ersten Jahrh. gewesen."

1) Vgl. Euseb. h. e. V, 37. Tertull. de praescr. haer. c. 7. adv. Marc. 1, 2.

2) Vgl. m. Antike Ethik S. 175. 185 f.

Gnostiker Produkt der Naturbegabung, die der alexandrinischen Theologie dagegen sittlicher Erwerb des Glaubens ist.[1] Deßhalb ist die Betonung der Freiheit, des αὐτεξούσιον, des ἑκούσιον, des Willens von Seiten der griechischen Kirchenlehrer der bestimmte Graben, welcher kirchliche Theologie und gnostische Religionsphilosophie scharf von einander trennt. Die Gnosis hat nun Christus als das Erlösungsprinzip aus dem Christenthum sich angeeignet, aber in ihrem Sinn, und etwa nach den Voraussetzungen der orientalischen Naturreligion modifizirt. Aus der Welt des Geistes in diese Sinnenwelt herabgestiegen, ist Christus berufen, die Elemente des Geistes an sich zu ziehen und aus der Mischung mit dem Stoff, d. i. dem Bösen, frei zu machen. Dieß ist denn der Prozeß, der an die Stelle der sittlichen Aufgabe des Willens tritt, bei den Einzelnen.

3. Die sittliche Aufgabe. Wenn das Geistige, also etwas Naturgegebenes, selbst das Gute ist, so gibt es keine sittliche Aufgabe, die durch den Willen zu vollziehen wäre, sondern nur einen Naturvorgang, der von der Erkenntniß zu begleiten ist. Ist das Geistige an sich das Gute, so trägt es sein Gesetz in sich selbst. Der Pneumatiker ist also als solcher sich selbst Gesetz und keinem anderen Gesetz untergeben. Die Gnosis ist antinomistisch. Der Pneumatiker kann nun sein Gesetz in doppelter Weise zur Geltung bringen. Entweder er löst das Pneuma von den sinnlichen Banden auf dem Weg der entsinnlichenden Askese. Gewisse Enthaltungen von Sinnlichem sind als solche der Weg der Sittlichkeit, weil der Vergeistigung. Oder seiner höheren Geistigkeit bewußt, gibt er seine Verachtung des Sinnlichen eben darin kund, daß er dasselbe durch Genuß zur Erschöpfung bringt, also dem Fleische lebt und so im Grunde seine Sittlichkeit durch Unsittlichkeit beweist.

4. Gnostische Erscheinungen schon der apostolischen Zeit zeigt uns das N. T. Ehe jene Spekulation den Bund mit dem Christenthum einging, scheint sie gesucht zu haben sich des Judenthums für ihre Zwecke zu bemächtigen, und mit diesen judaistischen Mischungen hat sie dann auch heidnisch orientalische Elemente[2] kombinirt, um damit auf hellenischen Boden überzugehen. Die spätere Zeit hat Simon den Magier als einen Anhänger der häretischen Gnosis be-

1) Vgl. z. B. Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs. Straßb. 1874. S. 134.

2) Keßler, „Mandäer", P. R.-E.² IX, 221: „Die wahre Quelle aller Gnosis die hochausgebildete altbabylonische Religion".

zeichnet.[1] Was die Ap.-Gesch. von ihm berichtet, zeigt die für die Gnosis charakteristische Vermengung des sittlichen und des physischen Gebiets. Auch die Askese der kolossischen Irrlehrer war durch dualistische Gnosis bestimmt. Paulus sieht diese Gefahr der Kirche drohen und berücksichtigt sie in den Pastoralbriefen. Johannes hatte mit ihr zu kämpfen sowohl in seinem Kampf mit dem aus Aegypten gekommenen Kerinth als mit der unsittlichen Gnosis der Nikolaiten in den Sendschreiben der Apokalypse.

5. Einzelne Gnostiker der nachapostolischen Zeit. Nach der apostolischen Zeit gewann die Gnosis einen höheren Aufschwung und wurde in verschiedenen Gestalten zur entscheidenden Gefahr für die Kirche. Basilides aus Aegypten hat nach der Darstellung des Klemens und Hippolyt[2] die Leiblichkeit als den Quell der Sünde gefaßt, so daß in Folge dessen der Tod Christi, des Mikrokosmus, Heilsbedeutung hat, sofern in ihm die gemischten Elemente des Leiblichen und Geistigen sich sondern, um jedes an seinen Ort zu gehen. Dadurch ist für die Einzelnen der Weg des Askese vorgezeichnet, aber einer gemäßigten, welche nicht nothwendig die Ehe ausschloß. „Die ethische Aufgabe ist, eine von allen unreinen Affekten freie und von keinem Verlangen bewegte Ruhe der Seele zu gewinnen, welche im Schauen Gottes ihre höchste Befriedigung erreicht. Der Kampf der Tugend muß sich daher gegen die sinnlichen Triebe und gegen andere böse Eigenschaften richten, welche der Seele von niederen Lebensstufen her anhaften.“ Prinzipieller dualistisch erscheint diese Gnosis in der Darstellung des Irenäus. Zur Erlösung der Pneumatiker sendet der höchste Vater den Nus, in der Gestalt Christi, rein doketisch ohne Berührung mit der Materie. In ihm — nicht im gekreuzigten Jesus, d. h. Simon v. Kyrene — den Erlöser zu erkennen, ist die Erlösung, welcher Erkenntniß des Geistes gegenüber die der sinnlichen Vielheit angehörigen Unterschiede von gut und bös verschwinden und die heidnischen Sitten u. s. w. gleichgültig sind, so daß also die sittliche Haltung des Anfangs hier in Unsittlichkeit umschlägt. — Auch für Valentin[3] ist Christi Tod nur Symbol der Erlösung, welche sich auf dem Weg der Erkenntniß vollzieht, „in der Erhebung zur Vollkommenheit durch Mittheilung der Gnosis an die Pneumatiker“. „Die

---

1) So auch Hilgenfeld in s. „Ketzergeschichte des Urchristenth.“ gegenüber der negativen Stellung der Baur'schen Schule zur ganzen Ueberlieferung über Simon.

2) Vgl. Jacobi, P. R.-E.² V, 222. 3) Jacobi, a. a. O. S. 227.

Pneumatiker sind durch ihre Natur der Rückkehr in das Pleroma sicher, und es kommt nur darauf an, daß sie durch die Gnosis zur Erkenntniß desselben erhoben werden." Der Pneumatiker kann daher durch nichts verunreinigt werden, so wenig wie ein Ozean. Da lagen denn die Ausschweifungen nahe genug, welche Irenäus den Valentinianern nachsagt. — Bardesanes in Syrien, dann weiter ostwärts gezogen, hat ein starkes dualistisches Element aufgenommen, wie auch Tatian der Syrer durch seinen späteren Dualismus zu schroffer Askese und Enkratismus — Verwerfung der Ehe und des Weines — geführt wurde. Nach Saturninus (Satornilus) des Syrers dualistischer Gnosis sollen die Pneumatiker durch die Gnosis und schroffe Askese, welche auch die Ehe verwirft, aus den Banden der Sinnlichkeit gerettet werden. Auch bei den Ophiten ist die Anziehung der Lichtelemente aus der Materie und die Sammlung der Pneumatiker aus der Menschenwelt durch den Ἄνω-Χριστός ein Naturprozeß, nur unter ethischen Titeln. — Im Unterschied von jener asketischen Richtung ist die Gnosis des Karpokrates (1. Hälfte des 2. Jahrh.) in Alexandrien monistisch und antinomistisch. Sein Sohn Epiphanes zog die Konsequenzen für die Moral im Sinn der Unsittlichkeit. Von der Einheit ist Alles ausgeflossen und kehrt aus der Einzelheit und Vielheit in sie zurück, theoretisch in der Gnosis, der Erkenntniß der göttlichen Einheit (γνῶσις μοναδική), praktisch im Leben κατὰ φύσιν, d. i. in der Beseitigung der Schranken des Gesetzes im Leben. Denn die Nachfolge Jesu in Glaube und Liebe ist die Verachtung der Gesetze, welche der Demiurg gegeben. „So lange nicht alle Gesetze übertreten, nicht alle Fesseln gesprengt sind, wird die Seele von den Weltschöpfern in die Metempsychose gebannt; sie bleibt im Gefängniß des Leibes, bis sie den letzten Heller bezahlt hat (Matth. 5, 26)".[1] — Verschiedene andere verwandter Art erwähnt Klemens v. Alex., deren Tugendübung darin bestand, die sinnliche Lust mit sinnlicher Lust zu besiegen, oder (wie die Antitakten), welche behaupteten, durch Uebertretung des Sittengesetzes den Weltschöpfer zu bekämpfen und vom höchsten Gott die Seligkeit zu erlangen.

6. Markion[2] bildet eine Klasse für sich. Er hat in seinem Ultrapaulinismus trotz der Einwirkung des syrischen Gnostikers Kerdon am meisten christlich religiöse und ethische Elemente sich bewahrt. Sein System ist beherrscht von dem freilich als unversöhnlich gefaßten

1) Jacobi, a. a. O. S. 237.
2) Ad. Harnack, Dogmengesch. I (197 ff.) S. 226 ff.

Gegensatz von Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, A. und N. T., Judenthum und Christenthum — so in seinen Antitheses. Er wollte nicht eine Schule, sondern eine Kirche, aber mit dem Unterschied der perfecti (electi) und catechumeni. Die ganze Strenge der Askese (Enthaltung von der Ehe und Beschränkung auf die einfachsten und nothdürftigsten Nahrungsmittel) verlangte er nur von jenen. Sein Christenthum der Gnade, der Sündenvergebung und des neuen Lebens bricht mit der Welt des Schöpfers und machte dadurch die Erfüllung des Berufs in der Welt und damit des Weltberufs der Kirche unmöglich. Gerade die relativ größere Verwandtschaft mit dem Christenthum der Kirche machte ihn gefährlicher und schärfte dadurch den Widerspruch der Kirche. Schon Polykarp soll in Rom auf Markion's Begrüßung ihn als „den Erstgebornen Satans" bezeichnet und abgewiesen haben. Hier ist das Naturprinzip der übrigen Gnosis noch am meisten ethisch und durch die Betonung des Willens überwunden, und doch auch hier durch die Verwerfung der Welt des Judengottes negativ bewahrt.

7. Anhang. Der Manichäismus[1] trifft, obgleich von ganz anderen Voraussetzungen aus, im Resultat vielfach mit dem Markionitismus zusammen. Aus der altbabylonischen semitischen Naturreligion hervorgegangen, nur mit einzelnen Entlehnungen aus dem Christenthum und Anlehnungen an dasselbe, besonders in der späteren abendländischen Gestalt, beruht der Manichäismus sehr entschieden auf jener naturalistischen Grundlage, welche daher auch die Ethik naturalistisch macht. Denn sein Dualismus zwischen Licht und Finsterniß ist physisch und nur insofern zugleich ethisch gemeint. Wie jener Gegensatz sich durch die Welt hindurchzieht, indem die von der Finsterniß geraubten Lichtelemente in ihr gebunden sind, um der Erlösung entgegenzusehen, so gilt das auch vom Menschengeschlecht, das theils mehr, theils weniger Lichtelemente in sich trägt, welche auf dem Weg der Gnosis frei werden sollen. Diesen Prozeß durch die entsprechende Erkenntniß einzuleiten, ist die Aufgabe Jesu, nämlich des eigentlichen, leidenslosen, doketischen, welche Mani — und seine Nachahmer, die „Auserwählten" — zur Vollendung zu bringen bestimmt war. Daraus ergibt sich als die sittliche Aufgabe die asketische, sich des sinnlichen Genusses zu ent-

1) Vgl. bes. Keßler, P. R.-E.² IX, 223—259; im Anschluß hieran Ad. Harnack, Dogmengesch. I (S. 681 ff.) 737 ff. Dem entsprechend denn auch die Darstellung oben im Text. Die abendländische Gestalt des Manichäismus ist besonders aus den betreffenden augustinischen Schriften zu erkennen.

halten: durch das Mittel der drei sogen. „Siegel“, des signaculum oris, welches jeden unreinen Speisegenuß (Fleisch, Wein) verbietet, des signaculum manus, welches die Beschäftigung mit allen unreinen Elementen verbietet, des signaculum sinus, welches alle Geschlechtsgemeinschaft verbietet. Diese Askese war verbunden mit strengen und ausgedehnten Fasten, welche fast den vierten Theil des Jahres in Anspruch nahmen, wie mit zahlreichen, bestimmt geordneten Gebeten, denen Waschungen voranzugehen hatten. Wie überall in ähnlichen Fällen hatte diese asketische Ethik die Aufstellung einer doppelten Sittlichkeit zur Folge: die höhere Stufe der „Erwählten“ (electi), welche sich der vollen Strenge jener Forderung zu untergeben hatten, dafür aber auch höchste Anerkennung bei den Anderen genossen und die Stellung von erlösenden Vermittlern einnahmen, und die niedrigere Stufe der gewöhnlichen Glieder der Gemeinschaft (auditores), die sich nur zur Enthaltung von den gröbsten Versündigungen (Götzendienst, Zauberei, Lüge, Hurerei, vor allem Tödtung von Lebendigem u. s. w. — die zehn Gebote Mani's —) zu verstehen hatten. — Der Schein höherer Erkenntniß und zusammenhängender Welterklärung machte die manichäische Gemeinschaft zur größten Gefahr für die Kirche. Noch weit bis ins Mittelalter herein — bis zu den Katharern, sowie den Paulicianern und Bogomilen — erstreckte sich ihre Wirkung. Im Manichäismus und seinem Dualismus tritt die heidnische Wurzel der gesammten Gnosis am entschiedensten zu Tage. Denn die Naturalisirung des Ethischen — dieses spezifisch heidnische Element — bildet die gemeinsame Eigenthümlichkeit der Gnosis und den spezifischen Unterschied von der christlichen Denkweise; doch nicht, ohne daß jene auch hier verwandte Stimmungen berührt hätte, Stimmungen, welche sich im Mönchthum ihren bezeichnendsten Ausdruck gaben.

§ 34. Das mönchische und mystisch-asketische Ideal in der Moral der griechischen Kirche.

Mangold, De monachatus originibus et causis. Marp. 1852. Möhler, Gesch. des Mönchth., in seinen v. Döllinger herausg. Schriften. II, 165. Zöckler, Krit. Gesch. der Askese. Frkf. a. M. 1863. S. 393 ff. Weingarten, Ursprung des Mönchth. im nachkonstant. Zeitalter. Gotha 1877. u. P. R.-E.² X, 758—792. Lucius, Die Quellen der älteren Gesch. des ägypt. Mönchthums in Brieger's Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, 2. Hase, Das Leben des h. Antonius. Jahrbb. f. protest. Theol. VI, 418—448. A. Harnack, Das Mönchth., seine Ideale u. s. Gesch. Gießen (1882). 3. Aufl. 1886. Gaß, Gesch. der christl. Ethik. Berl. I. 1881. S. 121 ff.

Vestmann, Gesch. der christl. Sitte. II. Nördl. 1885. S. 483—534. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanon II. Der Evang.-Komm. des Theophilus v. Ant. Erl. 1883. S. 183 ff. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. 1885. Alb. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halis Sax. 1886. (Er vertritt die Aechtheit des σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας etc., des Traktats de virginitate und der vita Antonii.)

Die Aufgabe des Christen, die Welt und ihre vergängliche Lust zu fliehen und das Fleisch zu bekämpfen, wurde frühzeitig, im Gegensatz zu dem umgebenden heidnischen Weltleben, bald auch zum weltmäßigen oder für weltmäßig erachteten Leben in der Kirche, umgesetzt in das äußere Verhalten asketischer Entsagung, zuerst innerhalb der übrigen Gesellschaft, dann in Zurückgezogenheit von derselben und in Vereinigung zu gemeinsamer Regelung des abgesonderten Lebens. Wenn auch nicht von heidnischen Vorbildern herübergenommen, sondern durch eigene christliche sittliche Motive, durch berechtigten Widerwillen gegen die Fäulniß des damaligen Kulturlebens und durch das Bestreben, den ursprünglichen Ernst des Christenlebens zu bewahren, veranlaßt, ist dieses Mönchthum doch im Grunde aus der Wurzel der heidnischen Anschauung erwachsen, welche das Gebiet des Geistigen mit dem des Sittlichen und so die sittliche Aufgabe mit dem Prozeß der Entsinnlichung identifizirt, die Vollkommenheit daher in die Verwirklichung des stoischen Ideals der Apathie setzt, und die Vereinigung mit Gott auf dem Weg der kontemplativen Versenkung in ihn und des angeblich engelischen Lebens sucht. Dieses Ideal verbinden die griechischen Lehrer mit den Motiven, welche sie von der Theologie des Origenes mehr oder minder übernommen hatten.

1. Die Asketen der ersten Jahrhunderte. Von Asketen und Enkratiten inmitten der christlichen Gesellschaft ist schon frühzeitig die Rede[1], Hegesipp macht bereits den jüngeren Jakobus zu einem Vorbild derselben.[2] Athenagoras redet von solchen[3] und Tertullian erwähnt sie oft als continentes[4]; Klemens v. Alex. (Str. VII p. 711) und Origenes (Comm. in ep. ad Rom. T. III p. 507) sprechen, wenn auch tadelnd, von solchen, welche sich der Ehe, des Fleisches und Weines enthalten, und βίον μονήρη führen, zuerst innerhalb der Welt, später

1) Vgl. Th. Zahn, Forschungen I. S. 285—287.
2) Euseb., h. e. II, 23. 3) πρεσβεία c. 28.
4) Apologet. 9; de patientia 14; de cultu feminarum 9; ad uxorem I, 6; de virginibus velandis 3.

in äußerer Zurückgezogenheit. Aber eine asketische Neigung war von vornherein in der Kirche vorhanden, wie sie sich in der Uebung des Fastens und besonders in der Hochhaltung der Virginität geltend machte. Anweisungen und Vorbilder der heil. Schrift schienen dieselbe zu rechtfertigen und zu begünstigen. Die Richtung wurde unterstützt durch den Zustand der damaligen Welt, welcher an der ganzen Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens irre machen konnte und das Ideal nur im vollen Gegensatz dazu finden lassen zu können schien, in Verbindung mit der in die Kirche eingedrungenen außerchristlichen Denkweise der ausgehenden Antike, welche die sittliche Aufgabe in die Entsinnlichung setzte und mit derselben identifizirte. Da nun das Christenthum die höhere Wahrheit der heidnischen Vorstufe sein und als solche der heidnischen Welt sich im sittlichen Lebensverhalten thatsächlich erweisen und darstellen sollte, so erschien die Askese — des Fastens und besonders der Virginität — als der Triumph des Christenthums. Schon in der „Apostellehre" wird das Fasten mehrfach vorgeschrieben und der Hirte des Hermas setzt es in seinen Aeußerungen über statio, wenn auch noch in maßvollerer Beurtheilung, als regelmäßige Sitte voraus, bei Tatian aber und den Enkratiten, sowie verschiedenen gnostischen Richtungen ist es prinzipiell von dualistischer Anschauung aus begründet. Und wenn auch diese dualistische Denkweise von der Kirche verworfen wurde[1], so hat doch das Fasten als nöthige und verdienstliche Uebung eine reiche Geschichte in der Kirche und seine Virtuosen gehabt.[2] — Der Mittelpunkt der Askese aber war die **Virginität**. Sie bildete den Ruhm der Apologeten um so mehr, je berechtigter die Anklagen gegen die heidnische Welt gerade auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens waren. So sehr die Kirche die Würde der Ehe zur Geltung gebracht hat, so galt doch in Mißverstand paulinischer Worte und biblischer Vorbilder die völlige Enthaltung von der Ehe für werthvoller.[3] Damit erneuert sich die Doppelstufe der

1) Z. B. Can. apost. 50 (vgl. Constitt. ap. VI, 26), Syn. v. Ancyra 314 und zu Gangra c. 360—370 can. 2.

2) Vgl. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Konzil v. Nicäa. Münch. 1877.

3) Vgl. Klem. Rom. 38, 2 Gott reicht die ἐγκράτεια dar. 48, 5. 6. Ignat. ad Polyc. 5 εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο. Athenag. 34. Klem. Str. III, 68 p. 542. VII, 69—83. Apost. Constit. VII, 10. Tert. de virg. vel. continentiae virtus. Bei ihm der Name spadones (εὐνοῦχοι bei Melito). Dionys. v. Korinth in einem Brief an die Knossier bei Euseb. h. e. IV, 23, 7: μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς etc. „Das Joch des Herrn auf sich

antiken Moral von Aristoteles, der Stoa u. s. w. in christlicher Gestalt, δύο βίων τρόποι, im Unterschied des πρῶτος und δεύτερος βαθμός[1], jenes die Stufe des gewöhnlichen Christenlebens, dieses die höhere Stufe der Ehelosigkeit und der Zurückziehung von den gewöhnlichen Weltgeschäften des irdischen Berufs.

2. Die Eremiten.[2] Wenn diese Askese am Anfang innerhalb der Welt und der christlichen Gemeinde geübt wurde, so waren es theils die Verfolgungen unter Decius und Diokletian, welche nach Hieronymus' Bericht Viele in die Einsamkeit führten, theils die Hyperkultur der umgebenden Welt und des städtischen Lebens, was bei manchen eine fast Rousseau'sche Stimmung für eine Art Naturzustand und Zusammenleben mit der Natur erzeugte[3], theils auch wurde die Verweltlichung der Christenheit selbst, und zwar je länger je mehr, für Viele ein starkes Motiv. So haben denn im Laufe des 3. Jahrh. nicht Wenige ihr Hab und Gut aufgegeben und unter die Armen vertheilt, die menschliche Gesellschaft verlassen und sich in die Einsamkeit der Wüste zurückgezogen, sich hier auch wohl zu Vereinigungen zusammengeschlossen; dieß Alles um so mehr, als die Welt der Fäulniß anheimgefallen und ihrem Ende entgegenzugehen schien. So verständlich dieß daher war und so sehr wir die sittliche Energie und den immerhin idealen Sinn, der sich in diesem Entschluß aussprach, anerkennen werden, so war es doch andererseits zugleich auch der Verzicht auf den eigenen Beruf in der Welt und im Grunde auf den Weltberuf des Christenthums überhaupt. — Zwar ist die Geschichtlichkeit des Paulus von Theben und der Schilderung in der vita Pauli monachi von Hieronymus fraglich; aber die Existenz solcher Anachoreten (ἐρημῖται, μοναχοί, μονάζοντες) unfraglich, wie sie auch Vorläufer auf dem außerchristlichen Boden und an der zeitweiligen Zurückgezogenheit des Elias und Johannes d. T. eine scheinbare Rechtfertigung in der Schrift hatten.

---

nehmen" blieb Bezeichnung der freiwilligen geschlechtlichen Enthaltsamkeit, bez. der Mönchsgelübde. Vgl. Theod. Zahn, Forschungen. II, S. 185—192.

1) Bei Euseb. demonstr. ev. I, 8.

2) Vgl. auch Burckhardt, Die Zeit Konstantin's d. Gr. 1853. S. 431 ff.

3) Vgl. z. B. Hieron. an Marcella c. 3: „Bei der Sommerhitze wird der Schatten eines Baumes ein lauschiges Plätzchen darbieten; im Herbste wird uns die milde Luft und das gefallene Laub die Ruhestätte zeigen; im Frühling schmückt sich die Flur mit Blumen und bei dem klagenden Vogelgesang singen sich die Psalmen angenehmer; bei Kälte urd Schneegestöber werde ich kein Holz kaufen und doch wärmer meine nächtlichen Gebete verrichten oder auch schlafen".

3. Daß mönchische Vereinigungen sich bildeten war natürlich. Sie bildeten zugleich einen Schutz gegen die Gefahren des regellosen Eremitenthums und schienen das Ideal christlicher Gemeinschaft zu verwirklichen. Ihr Gedächtniß knüpft sich vornämlich an Pachomius († 348) — den Schüler und Nachfolger des h. Antonius († 356) — welcher neben Gebet und Askese als einen Theil der letzteren auch Arbeit (außer Körben und Matten aus Nilschilf auch Linnenweberei und Gerberei) anordnete, von welcher der Ueberschuß des Ertrags an die Armen vertheilt werden sollte. Es ist nicht nöthig noch richtig, mit Weingarten hiefür auf das Vorbild des ägyptischen Serapiskultus zurückzugehen, da sich die Erscheinung von selbst erklärt. Wie rasch dieses Mönchthum Boden faßte und sich über Palästina (Hilarion † 371) bis nach Kleinasien u. s. w. ausbreitete, beweist die bereits reformirende Thätigkeit des Basilius in Kleinasien. Allenthalben bildeten sich mönchische Niederlassungen, in der Gegend des Sees Möris (zur Zeit des Valens 10000 Köpfe stark), in der nitrischen Wüste westlich vom Delta; am Strande des mittelländischen Meeres und des mareotischen Sees u. s. w., vor allem im Mönchsdistrikt Tabenna in Oberägypten, wo zur Zeit des Hieronymus nicht weniger als 50000 Mönche das Osterfest zu feiern pflegten.[1]

4. Das mönchische Ideal. Mit jenen äußeren Motiven in der ganzen Lage der Zeit verbanden sich von Anfang an innere: die Worte Jesu vom Verzicht auf äußeren Besitz u. dgl. glaubte man äußerlich erfüllen und so das christliche Ideal verwirklichen zu sollen. Das mönchische Leben in Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), Bekämpfung der Begierden (κρυπτὸς ἀγών), Beschaulichkeit erschien als das göttliche und engelgleiche Leben (φιλόθεος, ἰσάγγελος), als die wahre Philosophie (ἡ κατὰ θεὸν φιλοσοφία), die Verwirklichung des stoischen perfectum (κατόρθωμα) und der „Apathie" u. s. w., als der Weg zur Vollkommenheit (τελείωσις) und zum „Gottesgenuß" (γεῦσις τοῦ θεοῦ). Das Mönchthum ist also die Verbindung von Askese und mystischer Kontemplation — jenes der Anfang und Weg, dieses das Ziel. Im Unterschied von diesem kontemplativ mystischen Charakter mit seinem Weltverzicht in der griechischen Kirche ist das abendländische Mönchthum mehr aktiv praktisch geworden und in den Dienst der hierarchischen Aufgaben der Weltbeherrschung getreten. Der erste Vermittler des Mönchthums zwischen Morgenland und Abendland wurde Athanasius.

1) Jak. Burckhardt, Die Zeit Konstantin's d. Gr. S. 440.

§ 35. Die Vertreter des asketischen Ideals in der griechischen Kirche.

1. Vor allen andern ist Athanasius[1] († 373) zu nennen als entschiedener Vertreter der asketischen Sittlichkeit und einflußreicher Freund und Beförderer des Mönchthums. Περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως. Σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας καὶ πάντας χριστιανούς etc. (beide nach Alb. Eichhorn athanas.). Τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσιν ἐπιστολή. Vita Antonii (nach gewöhnlicher Ansicht 365, nach A. Eichhorn 357 verfaßt)[2], in der Vorrede als ein für Mönche angemessenes Vorbild der Askese (μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν) bezeichnet, von Gregor v. Naz. or. 21, 5 „eine Gesetzgebung des mönchischen Lebens in Gestalt der Geschichte" genannt. Athanasius ist ein feuriger Lobredner der Jungfräulichkeit. „Wie groß ist doch das Gut der Jungfräulichkeit! Die andern Tugenden zu üben wird jedermann vom Gesetze angewiesen, die Jungfräulichkeit aber übersteigt das Gesetz, trachtet mit der ganzen Führung des Lebens nach einem höheren Zweck, ist ein Kennzeichen der anderen Welt, ein Bild der Reinheit der Engel." Gott der Logos hat eine Jungfrau erwählt, Mensch zu werden, „damit, wie die Welt durch ihn entstand, so auch die Jungfräulichkeit aus ihm den Anfang nehme und durch ihn diese Gnade den Menschen geschenkt werde". „Was aber Maria geschah, das gereicht allen Jungfrauen zum Ruhm; denn diese hängen fortan wie jungfräuliche Schößlinge an ihr als der Wurzel."[3] „Diejenigen nun, welche diese Tugend (der Jungfräulichkeit) besitzen, pflegt die Kirche Bräute Christi zu nennen. Wenn die Heiden diese sehen, so staunen sie dieselben an als einen Tempel des Logos. Denn nirgends als nur bei uns Christen wird in Wahrheit diese ehrwürdige und himmlische Lebensweise gepflogen."[4] Seine vita Antonii aber ist eine Verherrlichung des Mönchthums, dessen Schilderung allerdings zuweilen so abenteuerlich ist, daß wir Mühe haben, den Gedanken an den

---

1) Möhler, Athan. d. Gr. 2. Aufl. Mainz 1844. Voigt, Die Lehre des Athan. Brem. 1861. Böhringer 2. Aufl. VI.

2) Geg. Weingarten's Leugnung der Athanas. Verfasserschaft u. spätere Datirung vgl. Hase, Jahrbb. f. prot. Theol. VI, S. 418 ff., und Gaß, Gesch. d. chr. Ethik I, 122 ff., auch Lipsius, Prot. K.-Z. 1877, Nr. 38 f. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1878, 1. A. Eichhorn, a. a. O.

3) Comment. in Luc. Gallandi V, p. 187 (Nirschl, Lehrb. der Patrologie. 1883, II, S. 53 f.).

4) Apol. ad imperatorem Constantinum c. 33.

großen Theologen Athanasius als Verfasser festzuhalten. Der Mönch erscheint als das Ideal des Christen, zugleich die Verwirklichung des antiken Ideals (c. 14), Sittlichkeit als Entsinnlichung: ein im Grunde auf Dualismus ruhender Spiritualismus (vgl. c. 45. 47). Auf diesem Wege sucht Athanasius die Verwirklichung des Ziels des Christenthums, welches Gott mit der Menschwerdung Christi gewollt hat, die nicht bloß Offenbarung sondern wesentliche Gottesmittheilung zum Zweck unserer Vergottung ist.

Einzelnes aus der vita Antonii. Athan. berichtet c. 3, wie Antonius alle seine Habe den Armen hingab, um sich, für sich allein lebend, der Askese zu widmen. „Damals gab es nämlich in Aegypten noch nicht solche zahlreiche Mönchswohnungen", auch kannte noch kein Mönch die tiefe Wüste, sondern jeder von denen, welche sich selber leben wollten, übte die Askese nur eine geringe Strecke von seinem Heimatsorte abgeschieden. Bald aber zog er sich, um dem Andrang der Besuchenden auszuweichen, tiefer in die Wüste zurück. c. 7: „Er wachte so viel, daß er häufig auch die ganze Nacht ohne Schlaf hinbrachte". „Er aß einmal des Tages, nach Sonnenuntergang, zuweilen auch erst nach zwei Tagen, oft aber nahm er auch erst nach vier Tagen etwas zu sich, und seine Speise war Brod und Salz und sein Getränk nur Wasser." Es war die naturgemäße Reaktion gegen die Ueppigkeit des herrschenden Lebens der vorhergehenden Zeit. Aber eben das Uebermaß der Entsinnlichung rief die Geister der Versuchung und Anfechtung wach. Angstvolle Visionen, die sich in scheinbare Wirklichkeit übersetzten, suchten ihn wie dann die übrigen Einsiedler heim. Die Dämonen erschienen als Schlangen, Löwen, Stiere, Wölfe, Skorpionen, Pardel und Bären, alle brüllend und drohend. Auch in der Wüste, wohin er sich zurückgezogen, von zahlreichen Besuchern aufgesucht, erschien er nach zwanzig Jahren unverändert wie früher: „er blieb sich vollkommen gleich, weil er sich von der Vernunft leiten ließ und an einer würdevollen Natürlichkeit festhielt", bemerkt Athanasius c. 14 in Erinnerung an das antike Ideal. „Allen aber redet er zu, Nichts von dem, was in der Welt ist, höher zu schätzen als die Liebe zu Christus", fährt Athan. fort, in dieser Weise ächt christliche Motive neben antike Gedanken unvermittelt stellend. Die Mönche, die sich um ihn sammelten, ermahnt Ant. in langer Ansprache, in der Askese auszuharren; wir werden für die siebzig oder achtzig oder auch hundert Jahre des Ausharrens „Ewigkeiten von Ewigkeiten herrschen" (c. 16). Die Tugend ist nicht schwer, „wenn wir nur wollen". „Daraus nämlich, wenn die Seele, ihrer Natur nach, das Vernünftige will, hat die Tugend ihr Bestehen", erinnert er c. 20 ganz wie ein antiker Philosoph. Im weiteren Verlauf handelt er ausführlich von dem Kampf mit dem Teufel und den bösen Geistern, auch aus eigener Erfahrung. Allerlei wunderbare und wunderliche Erlebnisse, Gesichte, Heilungen u. s. w. schließen sich an, untermischt mit einzelnen treffenden Erinnerungen und Reden über die Anfechtungen, den Kampf des Lebens und die Häresien, welche die Kirche verwüsten.

2. **Jakob Aphraates**[1] oder Mar Jakob, Abt und Bischof von

1) Nirschl, Lehrbuch der Patrologie. S. 250 ff.

Mar Mattai, der älteste syrische Kirchenvater, gen. „der persische Weise", seit 1869 durch Wright als der Verf. der betr. Schriften festgestellt, hat 23 Traktate meist moralisch asketischen Inhalts hinterlassen. „Das Fundament unseres ganzen Glaubens ist der wahre Grundstein: unser Herr Jesus Christus. Auf diesem Grundstein wird der Glaube errichtet, und über dem Glauben erhebt sich dann das ganze Gebäude bis zu seiner Vollendung. — Zuerst glaubt der Mensch; nachdem er glaubt, liebt er; nachdem er liebt, hofft er; nachdem er hofft, wird er gerechtfertigt; nachdem er gerechtfertigt ist, wird er vollkommen; nachdem er vollkommen ist, wird er vollendet".[1] — „Für alle Leiden gibt es Heilmittel, wodurch ein weiser Arzt sie beseitigen kann. Aber die Arznei für die in unserem Kampfe Verletzten ist die Buße, welche sie auf ihre Wunden legen lassen müssen, um geheilt zu werden."[2] — „Das heilige Fasten ist wohlgefällig vor Gott, ein Schatz der im Himmel aufbewahrt wird, eine Waffe wider den Bösen, und ein Schild, welcher die Pfeile des Bösen auffängt."[3] — Gott „hat die Ehe zur Bevölkerung der Welt geschaffen, und sie ist sehr gut; aber die Jungfräulichkeit ist vorzüglicher als sie".[4]

3. Ephräm der Syrer[5] c. 350: viele Homilien u. s. w. moralischen Inhalts: Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν. Λόγος ἀσκητικός. Περὶ τῶν παθῶν. Περὶ ἀρετῆς πρὸς νεώτερον ἀσκητήν. Λόγοι παραινετικοὶ πρὸς ἀσκητάς. Περὶ τοῦ τέλειον εἶναι τὸν μοναχόν u. s. w. Er fordert sittliche Strenge, Enthaltsamkeit im Sinn der Selbstbeherrschung überhaupt, ermahnt vielfach zur Demuth und Buße und zum Streben nach „Vollkommenheit" im Sinne „gänzlicher Losreißung von jeder schändlichen Leidenschaft und vollkommener Hingabe an die höchste Tugend, welche da ist die Reinigung und Heiligung des Herzens durch die Theilnahme an dem vollkommenen und göttlichen Geiste"[6], empfiehlt hiezu asketisches Leben (besonders in der langen „asketischen Rede"), warnt vor Unkeuschheit, tadelt weltliche Beschäftigungen, erinnert daran daß „die vereinte Uebung des Gebets und Betrachtung des Wortes Gottes der Ausübung jedes Gebots und jeder anderen Tugend vorzuziehen sei", mit Hinweis (wie auch andere, z. B. Basilius) auf den Vorzug, den der Herr der Maria vor der Martha gegeben. Die Vorliebe für die Sprüchwörter Salomo's theilt er mit der alexandrinischen

1) Aus der Abhandlung über den Glauben. 2) Abh. über die Buße.
3) Abh. über das Fasten. 4) Abh. über die Jungfräulichkeit.
5) Spiegel, P. R.-E.² IV, 255 ff. 6) „Anweisung zur Vollkommenheit".

Kirche. In allem dem wie überhaupt ist er von großer Einwirkung auf lange hinaus.

4. **Basilius** d. Gr.[1] Homilien (homiliae diversi argumenti XXXI) und Reden (sermones XXV) über die Tugenden und Laster, Almosen, Reichthum und Armuth, Habsucht, Fasten, besonders die Rede über die Weltentsagung und geistliche Vollkommenheit (sermo asceticus de renuntiatione mundi et de perfectione spirituali) und die Rede über die Askese und den sittl. Schmuck des Mönches (sermo de ascetica disciplina, quomodo monachum ornari oporteat) u. s. w. Die unter dem Titel Ἀσκητικά (Opp. II, 199--582) zusammengefaßten religiös-moralischen Schriften, wozu auch die ἠθικά gehören, welche allgemeine christliche Lebensvorschriften auf Grund von Schriftstellen geben, längere und kürzere Regeln für das Bruderschaftsleben, zeigen die Herrschaft des asketischen Gesichtspunkts in der Moral und den erfolgreichen Beförderer des Mönchthums, „des anticipirten Lebens der Engel".[2] Um Einzelnes anzuführen. Aus der Rede über das **Fasten**: Kap. 1: „Fasten bringt der Seele Gewinn", es „tödtet, wenn es die Seele durchdringt und wirklich diesen Namen verdient, die tief im Innern versteckte Sünde". Kap. 3: „es ist älter als das Gesetz, so alt als das Menschengeschlecht, schon im Paradies wurde es befohlen"; „die Worte: ihr sollt nicht essen, sind ein Gesetz des Fastens und der Enthaltsamkeit". „Durch die Sünde sind wir krank geworden; durch die Buße müssen wir wieder geheilt werden; Buße aber ohne Fasten ist nutzlos". Kap. 4: „weil wir nicht fasteten, verloren wir das Paradies; fasten wir also, damit wir dahin zurückkehren". Aber auch Kap. 10: „das wahre Fasten besteht in der Enthaltung vom Bösen". Auf die **Enthaltsamkeit** kommt Bas. in seinen Regeln über das Bruderschaftsleben wiederholt zurück. „Die Enthaltsamkeit ist eine Aufhebung der Sünde, Entfernung der Leidenschaften, Abtödtung des Körpers bis auf die natürlichen Regungen und Begierden, der Anfang des geistlichen Lebens und eine Anwartschaft auf die ewigen Güter, indem sie den Stachel der sinnlichen Lust vernichtet. Denn die sinnliche Lust ist der große Köder des Bösen, der uns Menschen am meisten zur Sünde verführt" u. s. w. „Also ist die Enthaltsamkeit für die Kämpfer der Frömmigkeit zur Kasteiung des Leibes unentbehrlich." Verbunden mit Anweisungen über die Grenzlinie des äußeren Aufwands und das äußere

---

1) Klose, Bas. d. Gr. nach s. Leben u. s. Lehre. Stralf. 1835. Böhringer VII, 1 (1875). Möller, P. R.-E.² II, 116 ff.

2) Constitt. monast.; vgl. περὶ τελειότητος βίου μοναχίου ep. 22 (Opp. III, 98). Die angeführten Schriften sämmtlich Migne III.

Benehmen u. s. w., die, meist verständig, bis zu solchen Einzelheiten wie z. B. das Tragen des Gürtels gehen. Und auch in den „kürzeren Regeln" gehen neben vortrefflichen Lebenserfahrungen und Anweisungen, auch Vorschriften her, wie daß „der Gläubige niemals Zeit zum Lachen haben soll", da „der Herr diejenigen welche jetzt lachen verdammt". Wir haben auch bei Basilius die Unterscheidung des für Alle gebotenen und der höheren Stufe der evangelischen Vollkommenheit: der προσθήκη τῶν τελειοτέρων, der Verwirklichung des stoischen κατόρθωμα. Ueber die kirchliche Disziplin handeln seine drei an den Bischof Amphilochius von Ikonium über die Kirchenzucht gerichteten „kanonischen Briefe", welche die Bedeutung von Kanones erhalten haben; seine Fürsorge für die Armen und Elenden bezeugt seine große Anstalt — Basilias — vor den Thoren von Cäsarea (Armenhaus, Hospital, Hospiz), „eine neue Stadt" (Greg. Naz.), wie er denn auch ein nachdrucksvoller Prediger der Nächstenliebe war, der besonders auch für die Sklaven und gegen ihren gesetzlich berechtigten Verkauf eintrat.

5. Gregor v. Nyssa.[1] Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος. Εἰς τὴν προσευχήν eine Auslegung des V. U. in fünf Reden — betont stärker als sonst die Sündenvergebung. Εἰς τοὺς μακαρισμούς. Κατὰ τοκιζόντων (contra usurarios s. feneratores). Περὶ εὐποιΐας (de pauperibus et de beneficientia). Περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης τῆς ἰδίας ἀδελφῆς: eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit; das höchste ist die ἐμφιλόσοφος καὶ ἄϋλος τοῦ βίου διαγωγή, ein von allen Sorgen und Banden des Irdischen gelöstes Leben, die ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος ζωή. Ferner Περὶ τελειότητος καὶ ὁποῖον χρὴ εἶναι τὸν Χριστιανόν (ad Olympium monachum). Περὶ παρθενίας (de virginitate) bes. c. 12 eine zusammenhängende Darstellung seiner anthropologischen und soteriologischen Anschauungen:[2] eine Schilderung des κατὰ φιλοσοφίαν βίος d. h. des beschaulichen Lebens; das Ideal ist τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολίτειαν, „auf den Taubenflügeln der Seele zum Himmel reisen", also ein Leben nur des Geistes führen. Ὑποτύπωσις (summaria descriptio veri scopi vitae asceticae). Περὶ τοῦ τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα (quid nomen professione Christianorum sibi velit, ad Harmonium) — das asketische Element am stärksten vertretend. So auch in seinen Homilien

1) Rupp, Greg. v. Nyssa Leben u. Meinungen. Lpz. 1834. Böhringer, a. a. O. VIII. Möller, P. R.-E.[2] V, 396 ff.
2) Vgl. Luthardt, Lehre v. freien Willen. Lpz. 1863. S. 18 ff.

über das Hohelied mit allegorischer Anwendung auf die Seele.[1] Sein Ideal ist mehr das (durch gelehrtes Studium vermittelte) platonische als das stoische Ideal. Die Sehnsucht seines Herzens ist nicht die Gnade der Sündenvergebung sondern die Reinigung von der Sünde. Darum gehen seine Gedanken aus in die Auferstehung und die Apokatastasis; denn damit erreichen die reinigenden Strafen Gottes ihren Zweck. Der Weg zur Freiheit von der Sünde ist die Erhebung über das Irdische und Sinnliche, das Streben nach dem Ideal, welchem dann die Gnade entgegenkommt, den Strebenden mit himmlischem Licht und Leben zu erfüllen. Christliche Gnadenlehre und antiker Moralismus gehen neben einander her. Der Mensch als das Band der beiden Welten Gottes und der Materie, die Einheit der geistig-sittlichen und der sinnlichen Natur, ist den Mächten der Sinnlichkeit verfallen, ohne doch seine Freiheit, auch zum Guten, verloren zu haben, vermöge welcher er sich demnach zu Gott zurückwenden soll, indem er aus der Zersplitterung in die Vielheit der sinnlichen Dinge sich sammelt und auf sich selbst zurückzieht und sich so zum Licht erhebt, um dann auch von diesem erfüllt zu werden, durch die ihm begegnende Gnade, denn wie in Christo die menschliche Natur durch die Einigung mit der Gottheit zu ihrem letzten und höchsten Ziel erhoben ist, so sollen, vermöge des Zusammenhangs Christi als der ἀπαρχή der Menschheit mit dieser, auch wir uns, indem wir uns unter die erleuchtende und läuternde Einwirkung des heil. Geistes stellen, durch fortschreitende Nachahmung Christi und so des unsichtbaren Gottes selbst die Gottesebenbildlichkeit verwirklichen; denn χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις: im Grunde eine christianisirte platonische Moral.

6. **Gregor v. Nazianz**[2] behandelte ethische Themata in vielen seiner Predigten und Reden (z. B. 14. Rede von der Liebe zu den Armen; 37. Rede: von der Unauflöslichkeit der Ehe u. s. w.) und Briefen. Außerdem hat er auch in seinen Gedichten moralische Stoffe behandelt: so (in den 40 moralischen) die Liebe zur Tugend u. s. w., über den ehelichen, priesterlichen und jungfräulichen Stand, die Jungfräulichkeit speziell in zwei besonderen Gedichten. „Etwas Gutes ist die Ehe, aber ich vermag nicht zu sagen, um wie viel erhabener die Jungfräulichkeit". „Etwas großes ist die Jungfräulichkeit und eheloses Leben, zur Ordnung der Engel gerechnet zu werden und wie die einfachen

1) Z. B. Hom. 1: νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἄϋλον τοῦ θεοῦ συζυγίαν (Migne I, p. 765).

2) Ullmann, Greg. v. Naz. Darmst. 1825. Böhringer, a. a. O. VIII. Gaß, P. R.-E.² V, 392 ff.

(rein geistigen) Wesen zu sein". „O Jungfrau, Braut Christi, lobpreise immer deinen Bräutigam. Reinige dich durch Lehre und Weisheit, damit du glänzend mit den Glänzenden in alle Ewigkeit lebest. Denn diese Vermählung ist viel herrlicher als die verwesliche. Im Leibe ahmst du die himmlischen Mächte nach und führst auf Erden das Leben der Engel."[1] Er hat „die Askese zu seiner Braut" erwählt und mit Basilius auf einem Landgut in Pontus zusammenlebend „in Entbehrungen geschwelgt". Das Mönchthum ist ihm das Ideal, die Philosophie κατ᾽ ἐξοχήν, welche scheinbar geschäftslos sich doch die höchste Aufgabe gestellt: ἀπράγμων γὰρ ἡ ἡσυχία τῆς ἐν πράγματι περιφανείας τιμιωτέρα (Epist. 76), indem es mitten in der Welt sich den Banden des Fleisches entrissen habe und die tiefste Armuth mit dem höchsten göttlichen Reichthum anfülle.[2]

7. Die Wechselfälle und Stürme des politischen Lebens ließen das Mönchthum als den Hafen der Ruhe und Stille und als den Vorschmack des Himmels erscheinen; der Zug der Zeit kam der asketischen Richtung entgegen; von den bedeutendsten Repräsentanten der Kirche und vom Ansehen mönchischer Schriftsteller wurde es empfohlen. So **Makarius** d. Gr. († c. 390): 50 Homilien, Ermahnungsreden an die Mönche, über Askese und christliche Vollkommenheit, woraus die sieben opuscula ascetica v. Simeon Logotheta ausgezogen sind. Um ein Wort von ihm (aus seinen Briefen) über das Gebet anzuführen: „Vor Allem müßt ihr im Gebet anhalten; denn es ist gewissermaßen der Anführer im Chore der Tugenden; denn wer beharrlich dem Gebet obliegt, wird theilhaftig und erfreut sich einer mystischen und geistlichen Kraft und einer unaussprechlichen Seelenstimmung. Denn wenn er durch das Gebet den Geist als Wegweiser und Mitkämpfer empfangen hat, wird er entflammt zur Liebe zum Herrn und glühet vor Sehnsucht" u. s. w. Außerdem gibt es von anderen ägyptischen Aebten und Mönchen Reden u. s. w. über Mönchthum und asketische Vorschriften. Dahin gehört **Evagrius**[3] aus Pontus, von der Liebe zum „philosophischen" Leben zu den nitrischen Mönchen in Aegypten geführt und des Makarius Schüler. Von s. Schriften bes. μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς (monachus s. de vita activa), eine Anleitung für Mönche, welche nicht allein der Betrachtung sondern auch der Arbeit sich befleißigten. Aus seinen Sentenzen an die Jungfrauen: bei der Auferstehung der Todten „werden die Augen der Jungfrau

1) Carm. III p. 632 (Nirschl, Lehrb. der Patrologie II, 198).
2) Gaß, a. a. O. 3) Gaß, P. R.-E.[2] IV, 421 f.

Gott sehen und die Ohren der Jungfrau seine Stimme hören. Der Mund der Jungfrau wird ihren Bräutigam küssen. Die Hände der Jungfrau werden den Herrn berühren und die Keuschheit des Fleisches wird ihm angenehm sein, die jungfräuliche Seele wird gekrönt werden und mit ihrem Bräutigam ewig leben". Nilus[1], der seine angesehene Lebensstellung in Konstantinopel aufgab, um mit seinem Sohne sich als Mönch zum Sinai zu begeben, während seine Frau und Tochter in die ägyptischen Klöster wanderten, hat außer (1061) Briefen zahlreiche Schriften moralischen und asketischen Inhalts verfaßt: περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν καχίας (Definitionen der gewöhnlich angenommenen acht Hauptlaster); darüber ausführlicher: περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας; περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν, λόγος περὶ προσευχῆς in 153 ganz kurzen Kapiteln; verschiedene Schriften über das Mönchsleben u. a. hat — wahrscheinlich — auch Epiktet's Enchiridion für seine Mönche christianisirt (z. B. statt Sokrates ist Paulus gesetzt); ferner existiren mehrere Sammlungen von Sentenzen unter seinem Namen; er liebte die Spruchweisheit und hatte einen Namen darin. Durchweg Mönchsmoral: die Eremiten und Mönche sind die wahren Philosophen. Christus und die Apostel sind die ersten in dieser Weltverachtung gewesen; die μονάζοντες ihre wahren Nachfolger. Der christliche „Philosoph" muß frei sein von allen Affekten, irdischen Sorgen und körperlichen Hemmnissen; die Abwendung von allem Sinnlichen ist das Mittel der seelischen Befreiung und Einigung mit Gott. Genießende Betrachtung ist das Ziel des Kampfes, welcher den Geist zur Herrschaft bringt. Aber er kennt auch die Abwege des mönchischen Lebens in Hochmuth, Unthätigkeit und in den zerrüttenden selbstmörderischen Folgen mönchischer Ueberspannung.

8. Bei Chrysostomus[2] begegnet sich die Würdigung des thätigen Lebens in der Welt und die Bekämpfung der Ueberschätzung des Mönchthums zugleich mit der Hochhaltung der mönchischen Beschaulichkeit. Unter seinen c. 1000 Reden sind viele, welche Themata aus der Moral behandeln, wie denn überhaupt seine Bedeutung mehr in der Moral als in der Dogmatik liegt. Besonders emphatisch feiert er das Gebet: „Sobald jemand seine Hände zum Himmel ausstreckt, so entzieht er sein Herz sogleich allen irdischen Dingen und wird im Geist in das künftige Leben versetzt". „Das Gebet ist für die vom

1) Gaß, P. R.-E.² X, 579 f.
2) Neander, Der h. Chrysost. u. die Kirche bes. des Orients in dessen Zeitalter. 3. Ausg. Berl. 1848.

Sturm Hin- und Hergeschleuderten ein Hafen, für die von Wellen Verfolgten ein Anker, für die Wankenden ein Stab, für die Armen ein Schatz, für die Reichen eine Sicherheit, eine Hülfe gegen die Krankheiten und ein Schutz für die Gesundheit"[1] u. s. w.

Unter den Tugenden feiert er besonders die Barmherzigkeit und rühmt — entsprechend der Entwicklung, welche die kirchliche Denkweise hierin genommen — die sündenvergebende Kraft des Almosens. „Die Barmherzigkeit", heißt es in einer Homilie von ihm über die Buße[2], „ist die Königin unter den Tugenden, welche den Menschen schnell in die Himmelslüfte erhebt und die beste Fürsprecherin ist. Die Barmherzigkeit hat mächtige Flügel, sie durchschneidet die Luft, erhebt sich über den Mond, steigt über die strahlende Sonne empor und dringt bis in die Höhen des Himmels hinauf. Allein auch dort bleibt sie nicht stehen, sondern sie durchdringt auch den Himmel, eilt durch die Schaaren der Engel und den Chor der Erzengel und alle oberen Mächte und stellt sich vor den Thron des Königs selbst. Lerne dieses aus der heil. Schrift, die da sagt: „Kornelius, dein Gebet und deine Almosen sind hinaufgekommen vor das Angesicht Gottes". Dieses „vor das Angesicht Gottes" will sagen: Hast du auch viel Sünden, aber Almosen zur Fürsprache, so fürchte dich nicht. Denn keine der höheren Mächte widersetzt sich dem Almosen, es fordert die Schuld und trägt seine Handschrift in Händen. Denn der Herr sagt ja selbst: „Was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan". Mit was für Sünden immer du also beschwert bist, deine Barmherzigkeit überragt sie alle". Oder noch stärker in derselben Reihe von Predigten: „Heute nun beginnt ein Almosenhandel, denn wir sehen die Gefangenen und die Armen ꝛc. Einen solchen Jahrmarkt hat uns Gott eröffnet: kaufe die Werke der Gerechtigkeit billig, um sie in Zukunft um einen hohen Preis zu verwerthen, wenn es anders erlaubt ist, die Wiedervergeltung ein Verwerthen zu nennen. Hier erkauft man die Gerechtigkeit billig um ein unbedeutendes Stück Brod, um ein ärmliches Kleid, um einen Becher kalten Wassers. — So lange der Markt währt, laßt uns Almosen kaufen, oder besser gesagt, laßt uns das Heil durch Almosen erkaufen".[3] Oder an einer anderen Stelle: „Schenk dem Armen ein Geldstück, und du hast den Richter versöhnt. Um die Wahrheit zu sagen, läßt sich der menschenfreundliche Richter durch Geld gewinnen, das er freilich nicht selbst nimmt, sondern das die Armen erhalten. Die Buße ohne Almosen ist todt und entbehrt der Flügel. Die Buße vermag nicht zu fliegen, wenn sie nicht den Fittig des Almosens hat".

Er behandelt gern die Nichtigkeit irdischer Größe und irdischer Freuden, die Thorheit und verderblichen Wirkungen der Leidenschaften u. dgl. Wie er das priesterliche Amt hochstellt[4], so ist er zugleich ein großer Freund der mönchischen Askese: πρὸς τοὺς πολεμοῦν-

1) Or. de consubstantiali, contra Anomoeos VII.
2) Hom. III, 1. Uhlhorn, Die Liebesthätigkeit der alten Kirche. S. 271 f.
3) Hom. VII, 6. Uhlhorn, a. a. O. S. 272.
4) περὶ ἱερωσύνης ll. VI.

τας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν εἰςάγουσιν (adv. oppugnatores vitae monasticae ll. III). Περὶ παρθενίας (vertheidigt die Ehe gegen ihre Verächter, rühmt aber die Jungfrauschaft als besser und als engelischen Stand c. 10 ff.). Εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν (ad viduam juniorem de non iterando conjugio ll. II) u. s. w. Das Mönchthum ist ihm „die Philosophie". Diese Richtung beherrschte das Zeitalter.

9. Ein Repräsentant des besseren griechischen Mönchthums ist Isidorus v. Pelusium[1] († c. 450). In den mehr als 2000 Briefen, die von ihm noch vorhanden sind, werden oftmals moralische Fragen behandelt. Zurückgezogenheit von der Welt, freiwillige Armuth und Enthaltsamkeit nach dem Vorbild Johannes des Täufers, ist der Boden für die wahre, praktische Philosophie des Evangeliums. Im Treiben des alltäglichen Lebens findet die Seele nicht Muße Gott zu erkennen; möglichste Bedürfnißlosigkeit ist der Weg zur wahren Freiheit. So ist schließlich Mönchthum und praktisches Christenthum identisch: ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχικὴ ἐστι πολιτεία οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦσα. Um so schlimmer freilich sind die Sünden in diesem Stand der Vollkommenheit. — So hat auch Theodoret († 457) in seiner φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία (religiosa historia) Biographien von (30) Mönchen und Einsiedlern gegeben zur Verherrlichung des asketischen Lebens, schließend mit einer Rede über die göttliche und heilige Liebe (λόγος περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης), kraft deren die Asketen ihre große Strenge geübt und die zahlreichen Wunder gewirkt haben.

10. Johannes Klimakus, Abt eines Klosters auf dem Sinai († 606), hat in s. κλίμαξ τοῦ παραδείσου (scala paradisi) im Sinn des Mönchthums in der Form von dreißig Sprossen der Leiter — entsprechend den dreißig Jahren Jesu bis zu seiner Taufe — die verschiedenen inneren Zustände und Vorgänge, wenn auch ohne logische Fortschreitung, beschrieben, durch welche die Seele von der Lossagung von der Welt an, durch das Schweigen hindurch, zur Einigung mit der göttlichen Lichtnatur gelangt; wobei Tugenden und Laster, die Gebote und Rathschläge mit zur Besprechung kommen. — Um dieselbe Zeit etwa verfaßte Abt Dorotheus in Palästina vier und zwanzig ethische und asketische Abhandlungen für Mönche. Der Mönch und Eremit Johannes Moschus aber († c. 620) erzählt in seiner „geistlichen

1) Möller, P. R.-E.[2] VII, 361 ff.

Wiese" (λειμὼν πνευματικός, pratum spirituale) in 219 Kapiteln die wunderbaren Thaten und Erlebnisse und die Tugendbeispiele von Mönchen und Anachoreten, die er auf seinen Reisen entweder selbst kennen gelernt oder von denen er gehört — eine phantastische Welt, wie sie auf dem Boden des mönchischen und einsiedlerischen Lebens besonders Aegyptens erwuchs. Aber daß dieß nach dem Geschmack der Zeit — bereits seit Hieronymus' romanhaften Schilderungen — war, zeigt auch des mit Moschus befreundeten Sophronius[1], Patriarchen von Jerusalem († 638), Leben der ägyptischen Maria (βίος Μαρίας αἰγυπτίας), welche eine Zeitgenossin des Sophronius, früher eine öffentliche Sünderin in Alexandrien, in Jerusalem in der Kirche zur Verehrung des heiligen Kreuzes von einem wunderbaren Strahl der göttlichen Gnade getroffen, 48 Jahre in einem Walde am Jordan von jedem Umgang mit Menschen entfernt in größter Strenge lebte; von Sophronius beschrieben, nach dem Bericht des Zosimus (vir quidam a puero doctus loqui et agere divina), Mönchs eines Klosters am Jordan, welcher sie nach göttlicher Fügung ein Jahr vor ihrem Hinscheiden in der Einöde antraf, ihr die himmlische Speise brachte und ihren Leib begrub, wobei ihm ein Löwe Hülfe leistete, indem er das Grab ausscharrte, und welcher aus Maria's eigenem Munde ihre Lebens- und Bekehrungsgeschichte erfahren hatte. Sie wird als eine eifrige Verehrerin der „immerjungfräulichen, der Keuschen, der an Leib und Seele ganz Reinen und Unbefleckten" „der heiligen Gottesgebärerin" geschildert, deren Gnade sie verdankte, daß sie in jener Kirche der „lebendig machenden Schau des Kreuzes gewürdigt wurde" und zu welcher sie während ihres einsamen Wüstenaufenthalts in den inneren Anfechtungen durch die Erinnerung an ihr früheres Leben immer flüchtete. „Manchmal lag sie weinend und jammernd Tag und Nacht auf der Erde, bis sie sich von einem Licht umflossen sah und dann wieder Ruhe hatte."

11. Etwas später lebte Maximus der Bekenner[2] († 662), der seine hohe Staatsstellung am Hofe von Konstantinopel mit dem Mönchsstande vertauschte aus Enthusiasmus für dieses höhere Leben der „göttlichen Philosophie" und mit unbeugsamer (dyothelet.) Orthodoxie

1) Zum Folgenden vgl. Nirschl, a. a. O. III. 1885. S. 580 ff.
2) Ueber Maximus handeln u. A. Baur, D. christl. L. v. d. Dreieinigk. II. Dorner, Entwicklungsgesch. d. L. v. d. Person Christi. II. Gaß, Die Mystik des Nikol. Kabasilas. S. 49 ff. 154 ff. Christlieb, Leben u. Lehre des Skot. Erig. S. 104 ff. Huber, Die Philos. der KVV. S. 341 ff. Bes. aber Wagenmann, P. R.-E.² XX, 114 ff. Nirschl, a. a. O. S. 593 ff.

spekulativen Sinn und heilige Sittenstrenge verband. Von seinen vielen Schriften gehört eine Klasse dem ethisch-asketischen Gebiet an; theils ethische Traktate, wie ad Joann. Cubicularium de caritate, ad eundem de tristitia secundum Deum u. a. bes. der λόγος ἀσκητικός (liber ad pietatem exercens): über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und der Nächsten, Welt- und Selbstverleugnung u. s. w., der zu dem Besten gezählt wird, was von asketischer Literatur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Einen Anhang hiezu bilden die κεφάλαια περὶ τῆς τελείας ἀγάπης καὶ ἄλλων ἀρετῶν ἑκατὸν καὶ δέκα (capita de caritate); 400 Sentenzen meist ethischen Inhalts, so wie noch andere ähnl. Sammlungen sowohl eigener Sentenzen wie fremder: so κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν, in 71 Abschnitte (λόγοι sermones) eingetheilt, wie solche moralische Sentenzensammlungen in jener späteren Zeit vielfach veranstaltet und besonders in Klöstern gebraucht wurden. Das Ziel des Menschen ist die θέωσις κατὰ χάριν, die Vergottung durch Gnade, einerseits durch die gnadenvolle Herablassung (κατάβασις) Gottes, andererseits entsprechend durch die eigene sittliche Erhebung (ἀνάβασις) des Menschen zu Gott, aus der Herrschaft der πάθη in die er gesunken durch Praxis und Gnosis zur Erkenntniß Gottes, zum Leben in Gott, zur ἀπάθεια. Diese ethisch-mystische Einigung mit Gott vollzieht sich durch den Glauben, der die unmittelbare Einigung (ἄμεσος ἕνωσις) mit Gott wirkt, und von dem aus das christliche Leben in der Beobachtung der göttlichen Gebote, in der Nachfolge Christi (μίμησις Χοῦ Ἰοῦ.) besteht und in der Liebe sich vollendet: der größten aller Tugenden, der Hauptsache des göttlichen Ebenbildes und der Gottähnlichkeit, einerseits Erleiden der Verzückung zum Geliebten (πάσχειν ἔκστασιν πρὸς τὸ ἔραστον), andererseits lebendige Energie, die zu Gott führt und sich in einzelnen Erweisungen bethätigt.[1] In ihm vereinigt sich die asketische Mystik des ägyptischen u. a. Mönchthums, die auf stoische Wurzeln zurückging, mit der spekulativen Mystik des Dionysius Areopagita, die im Neuplatonismus wurzelte.

12. Dionysius Areopagita[2], wohl aus dem 4. Jahrh., vertritt die im Neuplatonismus wurzelnde spekulative Mystik. Περὶ τῆς ἱεραρχίας.

1) Vgl. hierzu Wagenmann, a. a. O.

2) J. G. V. Engelhardt, Die angebl. Schriften des Ar. Dion. u. s. w. Sulzb. 1823. K. Vogt, Neuplatonism. u. Christenth. Berl. 1836. Baur, Dreieinigk. II, 207 ff. Möller, P. R.-E.² III, 616 ff. Nirschl, II, 131 ff.

Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Der absteigenden Kette der Wesen von der göttlichen Urwesenheit herab entspricht die aufsteigende Bewegung zur Einigung mit Gott; nach der Ordnung der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung je der niederen durch das höhere. Um den Menschen nun von seinem Fall zur Einigung mit Gott zurückzuführen, ist in Christo das Göttliche in menschliche Wirklichkeit eingetreten und das Menschliche an ihm zu Gott erhoben, um seinerseits nun auch die menschliche Natur zur mystischen Einigung zu erheben. Diese vollzieht sich an den Einzelnen durch die kirchlichen Weihen, der Reinigung und Erleuchtung (Taufe), der Kommunion (σύναξις) und der Salbung mit heiligem Oel. Denn die Kirche kommt hier wesentlich als liturgische Anstalt in Betracht. So sucht diese Spekulation den Prozeß der subjektiven Gottverähnlichung und Gotteinigung, der Erhebung zur Anschauung des Einen, Wesenhaften mit der kultischen Ordnung der Kirche zu verknüpfen, und damit das antike Prinzip des Erkennens durch das neuplatonische realer mystischer Erfahrungen und Erhebungen zu überschreiten und so zur Antheilnahme an der wesenhaften Welt des Göttlichen zu gelangen. Durch Dionysius vermittelt sich diese neuplatonische Denk- und Sinnesweise der folgenden Theologie des Mittelalters und über dasselbe hinaus.

13. Der abschließende Theologe der griech. Kirche Joh. Damascenus († c. 760) hat außer den ἱερὰ παράλληλα, einer sehr ausführlichen Sammlung von Sentenzen meist moralischen zum Theil auch dogmatischen Inhalts, auch mehrerer Traktate über die Hauptsünden (περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων de octo vitiis), über Tugend und Laster (περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν), über die Fasten (περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν) geschrieben. — Der einseitige Intellektualismus der griechischen Theologie, der schließlich in das Lager der neuplatonischen Mystik übergegangen war, hatte zu seiner Kehrseite die gesetzliche Veräußerlichung der christlichen Sittlichkeit, und die Weltstellung und Weltverflochtenheit der Kirche hatte zu ihrer Kehrseite die asketische Weltflucht, nach deren Ideal auch das Leben der Christen und der Kirchendiener auch in der Welt beurtheilt und normirt wurde.

Von einseitiger Betonung des intellektualistischen Moments ausgegangen, mußte die Theologie der griechischen Kirche dem Gebiet des Moralischen eine selbständige Parallelstellung neben dem vorwiegend intellektuell gefaßten Glauben geben, zu welchem die γνῶσις die höhere Stufe bildete. Statt in der sittlichen Natur des Glaubens suchte die

Moral ihre Begründung in der mystischen Stimmung und Denkweise, und kam so zu einer Hochstellung der Askese und des Mönchthums, gegen welche die Betonung der sittlichen Pflichten des thätigen und berufsmäßigen Lebens in der Welt, wie sie bei Chrysostomus begegnet, um so weniger durchschlagen konnte, als ihr Semipelagianismus sie von vornherein auf das eigene Thun verwies und somit auch die Unterscheidung zwischen gewöhnlichem und außergewöhnlichem Thun immer nahe legte. Jene mystische Wurzel der Moral gab derselben einen subjektiven Charakter, zu welchem nur die kultische Gemeinschaft ein Gegengewicht bildete. Anders war dieß im Abendland.

3. Die Moral der abendländischen Kirche.

§. 36. Die Moral der abendländischen Kirche in ihrem Unterschied von der der griechischen. Die Zeit der Grundlegung. 1. Irenäus.

Die abendländische Kirche theilt mit der griechischen die frühzeitige Trübung der paulinischen Erkenntniß der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für die Moral, wodurch das sittliche Verhalten gegen Gott seine Bedingtheit durch das Rechtfertigungsverhältniß verlor und so eine falsche Selbständigkeit und den Charakter der Gesetzlichkeit annahm. Aber sie unterscheidet sich von der griechischen Moral durch den mehr praktischen und nüchternen Geist des Abendlandes, vor Allem Roms, und in Folge dessen durch die Hervorhebung des Willens und des Handelns statt der dort herrschenden einseitigen Hervorhebung der Erkenntniß und der beschaulichen Betrachtung, sowie durch die stärkere Betonung der Erlösungsgnade, womit denn auch ein stärkeres Bewußtsein vom Gegensatz des neuen christlichen Denkens und Lebens zu dem vorchristlichen heidnischen gegeben war. Indem aber diese Erlösungsgnade ihre Stätte und das Organ ihrer Wirksamkeit am Organismus der Kirche hatte, erscheint die Moral hier in höherem Grade objektiv kirchlich bestimmt als dort, und zwar durch die Kirche nicht bloß als kultische Gemeinschaft, sondern als religiös-sittliche Lebensgemeinschaft oder als Reich Gottes. Die entsprechende entschiedenere Betonung des neuen christlichen Prinzips des sittlichen Lebens wurde freilich mit kirchengesetzlicher Veräußerlichung erkauft. Der Vertreter dieses abendländischen Geistes wie in der Theologie überhaupt, so auch in der Moral für die Zeit der Grundlegung ist neben Irenäus, dem Vermittler zwischen Orient

und Occident, vor Allem Tertullian, welchen dann Cyprian ermäßigt in das Katholische übersetzte, an welche beide sich dann — abgesehen von Minucius — besonders Laktantius und Zeno von Verona anschließen.

1. Der römische Naturboden machte sich auch in der sittlichen Denkweise und Ausbildung der Ethik innerhalb der abendländischen Kirche geltend. Während in der antiken griechischen Moralphilosophie und so denn auch in der theologischen Behandlung der Ethik innerhalb der griechischen Kirche das Denken immer ein Uebergewicht über das Handeln hatte, wie sich dieß z. B. in der Bedeutung der γνῶσις bei den Alexandrinern und weiter herab der kontemplativen Richtung auch des griechischen Mönchthums zeigt, so tritt für die römische Betrachtungsweise (vgl. z. B. Cic. off.) immer die actio mindestens vollberechtigt neben die scientia und wird ein wesentliches Moment der Tugend mit Verwerfung der Annahme von bloß theoretischen Tugenden.[1] Dieß geht nun auch in die christliche Moral über; wenn es sich auch erst seit Tertullian, noch nicht bei dem zum Abendländer gewordenen Griechen Irenäus geltend macht.

2. Der Grundgedanke des Irenäus[2] ist das Reich Gottes in seiner fortschreitenden Entwicklung in geschichtlicher Kontinuität und innerhalb der einen, mit sich selbst übereinstimmenden Kirche. So betont er denn im nachdrücklichen Gegensatz zur markionitischen Gnosis die Einheit des A. und N. Testaments beim heilsgeschichtlichen Fortschritt[3], und somit denn auch die Einheit der Offenbarung Christi mit dem sittlichen Gehalt des alttest. Gesetzes. In Folge dessen erschien das Christenthum als das neue Gesetz, gegenüber dem alttest. Gesetz der Aeußerlichkeit und Knechtschaft, als das neue Gesetz der Liebe und der Freiheit.[4] Diese Fassung des Christenthums als Gesetz diente zu-

1) Vgl. z. B. Cic. off. I, 43, 153. Virtutis laus omnis in actione consistit I, 6, 19.

2) Erbkam, De s. Irenaei principiis ethicis. Regiom. 1856. Böhringer II. Ziegler, Iren. u. s. w. Berl. 1871. Lipsius, Ueber die Zeit des Iren. und die Entstehung der altkath. Kirche. In Sybel's histor. Ztschr. XXVIII, S. 241 ff.

3) Bes. im 4. Buch des Werkes adv. haereses. Z. B. IV, 9, 3: una enim solus et unus deus — autem — non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum

4) IV, 9, 2: major est legislatio quae in libertatem, quam quae data est in servitutem, et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est. IV, 12, 4: ein inneres Gesetz. III, 10, 2. 13, 3. 33, 14. IV, 13, 2. 3: ein Gesetz der Freiheit. IV, 13, 2: etenim lex quippe servis posita, per ea quae foris erant corporalia, animam erudiebat, — verbum autem liberans animam et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit. IV, 13, 3: non dissolventis sed adim-

gleich dem nothwendigen Gegensatz zum gnostischen Antinomismus, welcher, indem er die Innerlichkeit des pneumatischen Standes oder der Gesinnung in falschen Gegensatz zur Handlung stellte, diese damit als gleichgültig erklärte und dadurch allen objektiven Unterschied zwischen Gut und Bös aufhob.[1] Aber freilich indem Irenäus den geschichtlichen Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der vorchristlichen festzuhalten suchte, gerieth auch er auf die Bahn jener falschen Verallgemeinerung, wie sie — durch den Einfluß antiker, stoischer Denkweise — seit Justin in die Theologie Eingang gewonnen hatte und den eigentlichen Begriff der Offenbarung aufhob oder wenigstens gefährdete. Der Dekalog ist auch ihm nur das natürliche Sittengesetz[2], welches die Patriarchen besessen — die ins Herz geschriebenen naturalia et communia praecepta —, welches dann aber in Aegypten in Vergessenheit gerathen, deßhalb im Dekalog positiv festgestellt und von Christus mit Beseitigung des den Juden aufgelegten Zeremonialgesetzes als Gesetz der Innerlichkeit und Freiheit erneuert worden[3], da er gekommen ist nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen — so daß es den Anschein gewinnt, als ob der Universalismus der neutestamentlichen Gnade identisch wäre mit dem Universalismus jenes Naturgesetzes und seines natürlichen Heilswegs.[4] Er täuschte sich freilich selbst über jene Uebereinstimmung. Denn das höchste Gebot alt- und neutestamentlicher Gesetzgebung ist ihm die Liebe zu Gott.[5] Daneben geht jedoch die nachdrückliche Betonung der Gnade und des neuen Geistes der Wiedergeburt her, der seine Stätte und Wirksamkeit in der Kirche hat. Denn ubi ecclesia ibi et spiritus dei, et ubi spiritus dei, ibi ecclesia et omnis gratia. Dieser Geist aber ist ein Geist der Wiedergeburt und der Erneuerung[6], die sich im Prozeß

---

plentis et extendentis in nobis, tanquam si aliquis dicat, majorem libertatis operationem et pleniorem erga liberatorem nostrum infixam nobis subjectionem et affectionem.

1) I, 25, 4. II, 32. Der Satz der Karpokratianer: sola humana opinione negotia mala et bona.

2) IV, 16, 3.

3) IV, 9, 2. 13, 1. Vgl. hiezu auch Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869. S. 59 f.

4) Vgl. z. B. IV, 13, 1: et quia dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legis dationem custodiebant qui fide justificabantur et placebant Deo [Hebr. 11, 6] non dissolvit. IV, 13, 4: quia naturalia omnia praecepta sunt communia illis et nobis. IV, 15, 1: naturalia praecepta quae ab initio infixa dedit hominibus.

5) IV, 12, 3.

6) III, 17, 1: voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi. V, 9, 1: sp. patris emundat hominem et sublevat in vitam Dei u. A.

fortschreitender Entwicklung bis in die Ewigkeit hinein[1] vollzieht, zum vollkommenen Anschauen Gottes, verbunden mit der ἀφθαρσία und der Nähe Gottes — so daß im Zusammenhang damit auch die (chiliastische) Eschatologie des Irenäus ihre sittliche Bedeutung hat. So geht bei ihm, wie in der griechischen Lehrweise, das spezifisch Christliche neben überkommenen sittlichen Anschauungen her, ohne daß beides innerlich vermittelt wäre; nur daß das spezifisch Christliche hier zu energischerer Betonung und mehr reichsgeschichtlicher Betrachtung kommt. Beide Seiten finden auch bei Tertullian ihre Vertretung.

§ 37. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Tertullian.

Tertullian[2] vertritt wie jenen Gedanken der Allgemeinheit, so dieses Prinzip der geschichtlichen Kontinuität, im römischen Geiste[3], der vor Allem die Rechtsgültigkeit zu betonen pflegt. Tertullian hat eine sehr große Zahl ethischer Monographien geschrieben, sowohl vor als in seiner montanistischen Periode, ohne wesentliche Verschiedenheit, nur mit Steigerung der sittlichen Strenge zu rigoroser Schärfe in der letzteren.[4] Außer Apologeticum, in welchem viel ethischer Stoff enthalten ist, sind vormontanistisch: ad martyres; de spectaculis (gegen die Theilnahme an öffentlichen heidnischen Schauspielen); de idololatria (gegen jede Theilnahme an heidnischem Wesen, auch z. B. in Verfertigung heidnischer Götterbilder); de patientia; de oratione (Erklärung des V. U.); de poenitentia; ad uxorem (Ermahnung an seine Frau, nach seinem Tode nicht wieder zu heirathen wegen Bedenklichkeit der 2. Ehe; mit der berühmten Schilderung des Glücks der christl. Ehe, dieser Kirche

---

1) IV, 38, 3.

2) Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian u. Einl. in s. Schriften. Berl. (1825) 1849. Hesselberg, Tert.'s Lehre. 1. Bd. Leben u. Schriften. Dorp. 1848. Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr. Regsbg. I. 1840 S. 701—790. Nielsen, Tert.'s Ethik (dänisch). Kjöbenhavn 1859. Böhringer, III, 1. 2. Hauck, Tert.'s Leben u. Schriften. Erl. 1877. Ludwig, Tert.'s Ethik. Lpz. 1885. Hauber, Tert.'s Kampf gegen die 2. Ehe. Stud. u. Krit. 1845. S. 617 ff. Nöldechen, Tert. von der Keuschheit. Stud. u. Krit. 1888, 2. S. 331 ff.

3) Kahnis, Lehre v. heil. Geist. S. 287.

4) Die Vertheilung und Reihenfolge der Schriften ist nicht ganz sicher. Unterss. darüber v. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Gött. 1852. Neander, a. a. O. Hesselberg, a. a. O. Hauck, a. a. O. Bonwetsch, Die Schriften T.'s nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn 1878.

im Kleinen, II, 8, 9 [1]); de cultu feminarum; montanistisch: de corona militis (die Bekränzung und der Soldatenstand überhaupt mit dem christl. Bekenntniß unverträglich); de fuga in persecutione (die Flucht in Verfolgungen ist unerlaubt); Scorpiace (über die Bekenntnißpflicht in Verfolgungen); de virginibus velandis (die Jungfrauen sollen nie unverschleiert beim Gottesdienst erscheinen); de exhortatione castitatis und de monogamia (unbedingte Verwerfung der 2. Ehe, von der Anschauung aus, daß die Ehe nur Befriedigung der Sinnlichkeit sei); de pudicitia (verwirft die in de poenit. aufgestellten milderen Grundsätze; die Kirche hat nicht das Recht Todsünden zu vergeben); de jejuniis (Vertheidigung der montan. Praxis hinsichtlich des Fastens gegen die Psychiker d. h. die Katholiken).

Mit stolzem Selbstgefühl, das bis zum Hohn fortgeht, stellt er dem heidnischen Wesen die christliche Moral gegenüber: dort die Welt der Unsittlichkeit, hier die der Sittlichkeit, dort eine Moral der Worte, hier eine Moral der That.[2] Das Prinzip der christlichen Moral ist der Wille Gottes, und zwar im Fortschritt seiner geschichtlichen Offenbarung, zuerst als Naturgesetz, dann als alttest. Gesetz, darnach auf der neutestamentlichen Stufe und nun durch den Parakleten.[3] Denn wie das alttest. Gesetz nur fordert was das Naturgesetz bezeugt[4], so ist auch zwischen dem Gesetz Christi und dem alttestamentlichen kein Widerspruch (gegen Markion), nur daß das Gesetz Christi nicht bloß die That, sondern auch den Willen fordert oder verbietet und so das alttest. Gesetz vervollkommnet.[5] Und so bezeichnet nun die Offenbarung des Paraklet zwar keine Veränderung der regula fidei, die unverändert bleibt, aber den vollendenden Fortschritt der disciplina.[6]

1) Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant pater rato habet?

2) Apol. 46. 50.

3) De virg. vel. 1. Nihil sine aetate est, omnia tempus exspectant. — Adspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri. — Sic et justitia (nam idem deus justitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura deum metuens. Dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem.

4) Adv. Marc. IV, 16. de virg. vel. 16. Vgl. auch Diestel, Gesch. des A. T. in der chr. Kirche. S. 60.

5) De poenit. 3. de orat. 7. de pat. 6. adv. Marc. 2, 19. 20. So auch sonst z. B. App. Konstitutt. VI, 23.

6) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis — — cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei etc.

So steht die Entwicklung der sittlichen Lebensordnung im Zusammenhang mit dem Fortschritt des Reiches Gottes.[1] War in der griechischen Theologie die Betonung des Gesetzes bedingt durch die einseitig intellektualistische Fassung des Glaubens und trug in Folge dessen mehr subjektiven und individuellen Charakter an sich, so ist es im Abendland der römische Geist, der auf sittliche Ordnung des Lebens und zwar des Gemeinschaftslebens dringt.

Ist nun die Gnadenoffenbarung in Christo ein neues Prinzip des Lebens, so fordert Tertullian von demselben, daß es das ganze Leben umfasse und durchdringe. Statt nun aber das positive Verhältniß des christlichen Geistes zum Weltleben zu betonen und auf die Durchdringung und Aneignung der Welt durch die Kirche zu dringen, legt Tertullian bei der völligen sittlichen Korruption der heidnischen Welt und bei den Gefahren, welche er aus der Berührung mit dieser Welt für den sittlichen Stand der Christen und der Gemeinde erwachsen sah, und bestimmt durch die Richtung seiner eigenen herben, und zur Rücksichtlosigkeit und zum Fanatischen geneigten Natur, allen Accent auf den Gegensatz zur Welt. In allen Dingen sollen die Christen zeigen, daß sie von einem neuen Geiste beherrscht sind, bis in die geringfügigsten Aeußerlichkeiten des Lebens und der Erscheinung hinaus. Denn das Leben soll aus Einem Gusse sein. So vertritt er denn je länger je rücksichtsloser das Prinzip der Absonderung von der heidnischen Gesellschaft: in Essen und Trinken, in Schmuck und Kleidung, im Gebrauch der Kränze, im Besuch der Schauspiele, im Handel und Wandel, in Bekleidung von obrigkeitlichen Aemtern, im Kriegsdienst u. s. w. Und da ihm die Kirche auf seinem Wege nicht durchweg folgte und sich nicht unbedingt den Gesetzesoffenbarungen des Paraklet unterwarf, vertrat er jene Sektenstellung zur Welt dann auch im Gegensatz zur Kirche, besonders (in seiner Schrift de pudicitia) gegen Kallist in Rom, der ihm die Grenzen der Kirchenzucht viel zu weit zog, indem er auch bei Sünden gegen das 6. Gebot die volle Wiederaufnahme in die Kirche verstattete; so daß von jenen alten drei Hauptsünden: Götzendienst, Mord und Ehebruch nur die beiden ersten noch ihre frühere Stellung behaupteten. Es waren pädagogische und kirchenpolitische Gründe im Interesse des Weltberufs der Kirche, welche Kallist bestimmten, während Tert. die Unerbittlichkeit des sittlichen Prinzips vertrat. So ist denn von ihm die unveräußerliche Wahrheit,

1) De praescr. 13: Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum.

daß das christliche Leben etwas Neues und Selbständiges, weil Erzeugniß des neuen Prinzips des christlichen Geistes sein soll, in einer Weise geltend gemacht, daß das Christenthum nur als das Gericht, nicht als die Erlösung der Welt erscheint, seine Aufgabe in und an der Welt und damit die Universalität seiner Reichsnatur verkannt wird — und zwar dieß im Zusammenhang damit, daß das neue sittliche Leben nicht unmittelbar aus dem neuen Gnadenverhältniß zu Gott in Christo abgeleitet, vielmehr regula fidei und disciplina als zwei selbständige gesetzliche Größen neben einander gestellt wurden und die disciplina obendrein auf die sporadischen Offenbarungen der montanistischen Prophetie gegründet wird.

Die oben gegebene Charakteristik und ihre allgemeinen Urtheile zu beleuchten, mögen folgende einzelne Stellen aus seinen Werken dienen. Ueber die Abgötterei aus de idololatr. c. 1: principale crimen generis humani, summus seculi reatus, tota causa judicii idololatria. c. 3: idololatria omnis circa omne idolum famulatus et servitus, inde et omnis idoli artifex eiusdem et unius est criminis. Ueber die Unvereinbarkeit derselben und der Verfertigung von Götzenbildern mit der Theilnahme am christlichen Kultus c. 4. 7: Christianus ab idolis in ecclesiam venit, de adversaria officina in domum Dei, attollit ad Deum patrem manus matres idolorum, his manibus adorat quae foris adversus Deum adorantur, eas manus admovet corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt! Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Gegen den Handel mit Weihrauch und Opferthieren c. 11. 12: quo ore christianus thurarius, si per templa transibit, fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit? Ueber die Gemeinschaft mit den Heiden c. 14: licet convivere cum ethnicis, commori non licet. Convivamus cum omnibus, conlaetemur ex communione naturae, non superstitionis. Pares anima sumus, non disciplina, compossessores mundi, non erroris. An privaten heidnischen Festen, welche mit Götzendienst nicht in Verbindung stehen, mag der Christ theilnehmen, nicht aber an Opferfesten (c. 15. 16); aber Purpur und Gold soll der Christ nicht tragen, c. 17. 18: purpura vel cetera insignia dignitatum et potestatum insertae dignitati et potestatibus idololatriae ab initio dicata habent profanationis suae maculam. — Ueber die Bekränzung aus de corona militis. Wenn auch die Worte Apologet. 37: hesterni sumus et vestra omnia implevimus — castra ipsa rhetorisch sind, so erhellt doch daraus (vgl. auch c. 42: navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus), daß sich nicht wenige Christen unter den Soldaten befanden. Um so mehr war Bescheidung derselben nöthig. Tert. gibt sie nach seiner Weise. Er scheint zwar c. 11 den Soldatenstand nicht zu verbieten, wenn ein Christ schon, ehe er Christ wurde, Soldat war (si quos militia praeventos fides posterior invenit, alia conditio est, wie beim Hauptmann von Kapernaum u. s. w.); aber dann verlangt er doch Aufgabe desselben: dum tamen suscepta fide atque signata aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid adversus Deum committatur, quae nec ex militia permittuntur, aut novissime perpetiendum pro deo. Denn

es waren ihm zu viele abgöttische Gebräuche mit diesem Stande verbunden; und auch den Gebrauch der Kränze hielt er für unerlaubt, da sie bei heidnischen Festlichkeiten u. s. w. angewendet würden (c. 2). Man könne nicht sagen, es sei von der Schrift nicht verboten, also sei es erlaubt. Vielmehr: „was nicht ausdrücklich erlaubt ist, ist verboten“ (c. 2 extr..). Dazu kommt die kirchliche Ueberlieferung und Gewohnheit, welche in Ehren zu halten ist, weil sie ein Ausdruck der Vernunftgemäßheit ist (c. 4) — ein bei Tert. maßgebender Kanon der ursprünglichen Vernunft oder Naturgemäßheit. Blumen aber auf dem Kopfe zu tragen, ist gegen ihre natürliche Bestimmung (c. 5), sondern hat seinen Ursprung im Heidenthum (c. 7). Es ziemt sich (c. 11) für den Christen überhaupt nicht, Soldat zu sein. „Er hat seinen göttlichen Fahneneid geschworen — wie kann er einen menschlichen darauf setzen? Christus hat den Gebrauch des Schwertes verboten — soll der Christ Gefangennehmung, Folter, Todesstrafe anordnen? Wie kann er von dem Anführer sich das Losungswort geben lassen, da er es schon von Gott empfangen hat? Der Christ wird nirgends etwas anderes. Der Soldatenstand aber verlangt das von ihm. Der feste, sich gleich bleibende Glaube weiß nichts von zwingenden Verhältnissen. Es gibt keinen Zwang zum Sündigen für die, für welche es nur einen Zwang nicht zu sündigen gibt.“ Auch mit anderen Aemtern ist der Kranz verbunden. „Man sollte entweder die Aemter fliehen, um nicht in Versündigungen zu verfallen, oder den Märtyrertod leiden, um mit den Aemtern zu brechen.“ Das ist die nothwendige Konsequenz des Standpunkts, welcher die Worte Christi, welche das innere Gesinnungsverhalten meinen, ohne Weiteres zum Gesetz für die äußeren Lebensordnungen macht. — Die S c h a u s p i e l e — de spectaculis — stehen mit der heidnischen Religion im Zusammenhang, die Dämonen haben ihre Freude daran (c. 11), sie schicken sich also nicht für die Christen, welche den Idolen widersagt haben (c. 13) — denn „die Welt gehört wohl Gott, die Dinge dieser Welt aber dem Teufel“ (c. 15) —; sie erregen die Leidenschaften (c. 16) und sind Schulen der Unzucht: selbst die öffentlichen Dirnen werden als Opfer der öffentlichen Ausgelassenheit auf der Bühne produzirt (am Fest der Floralien), plus miserae in praesentia feminarum, quibus solis latebant, perque omnis aetatis, omnis dignitatis ora transducuntur etc. Taceo de reliquis, ea quae in tenebris et in speluncis suis delitescere decebat, ne diem contaminarent. Erubescat senatus, erubescant ordines omnes etc. (c. 17). Auch die Kunst des Ringens ist etwas Teuflisches. Der erste, der den Menschen zu Boden drückte, war der Teufel (c. 18). Die Schauspiele sind verwerflich, denn Gott, die Wahrheit, liebt keine Täuschung (c. 23). Alles aber, was nicht Gottes ist oder Gott mißfällt, ist des Teufels (c. 24). Wie kann der Christ von der Gemeinde Gottes zur Gemeinde des Teufels eilen? (c. 25). Der Geist hat edlere Vergnügungen und Schauspiele (c. 29). Die Offenbarungen Gottes, das Leben in Gott u. s. w. hae voluptates, haec spectacula christianorum sancta, perpetua, gratuita; in his tibi ludos circenses interpretare, cursus seculi intuere etc. metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. Vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi. — Ueber K l e i d u n g u n d S c h m u c k d e r F r a u e n hat Tert. oft gehandelt. Die Frauen sollen bedenken, daß durch ihr Geschlecht die Sünde und alles Elend in die Welt gekommen ist. De habitu muliebri

c. 1: Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix etc. Wozu diese Unnatur, dieser Schmuck u. s. w. c. 2. 5—9: non placet deo quod non ipse produxit, nisi si non potuit purpureas et aerinas oves nasci jubere. Si potuit, ergo jam noluit; quod Deus noluit, utique non licet fingi (c. 8). Ueber das Schmücken, Haarfärben u. s. w. de cultu feminarum c. 5: quantum a vestris disciplinis et professionibus aliena sunt, quam indigna nomine christiano, faciem fictam gestare, quibus simplicitas omnis indicitur, effigie mentiri quibus lingua non licet, appetere quod datum non sit etc. Gegen die Haaraufsätze c. 7: mirum quod non contra domini praecepta contenditur: ad mensuram neminem sibi adjicere posse pronuntiatum est. Ueber das Uebermaß im Schmuck c. 9. 13: nescio an manus spathalio (ein Art Armband) circumdari solita in duritia catenae stupescere sustineat. — Timeo cervicem, ne margaritarum et smaragdorum laqueis occupata locum spathae (breites zweischneidiges Schwert) non det. Quare, benedictae, meditemur duriora et non sentiemus, relinquamus laetiora et non desiderabimus — projiciamus ornamenta terrena si coelestia optamas — ne dilexeritis aurum — tempora christianorum semper et nunc vel maxime non auro sed ferro transiguntur; stolae martyriorum praeparantur. — Ueber Ehe, zweite Ehe und Ehelosigkeit urtheilt Tert. in den Schriften der montanist. Periode (de exhort. castit. und de monog., auch de virg. vel.) schroffer als in der vormontanistischen ad uxorem, in welcher er das Glück der christl. Ehe schildert. Gegenüber Markion I, 29 und de anima c. 27 vertheidigt er die Ehe: natura veneranda est non erubescenda. Concubitum libido, non conditio foedavit. Excessus, non status est impudicus. Ad uxor. I, 2 non quidem abnuimus conjunctionem viri ac feminae, benedictam a domino etc. Aber schon hier feiert er I, 4 die Ehelosigkeit der sorores quae maritis sanctitatem anteponunt — Deo sunt puellae, cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant etc. Sic aeternum sibi bonum domini occupaverunt, ac jam in terris non nubendo de familia angelica deputantur. Fast noch höher stellt er den Wittwenstand ad uxor. I, 8, denn wenn auch in virginibus integritas solida et tota sanctitas, — tamen vidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias. — In Betreff der zweiten Ehe gilt monog. 3. 8. 9. 11. 13., auch wenn die betr. Worte Pauli als eine Erlaubniß zu verstehen wären: wenn Christus aufhob, was Moses erlaubte (nämlich die Ehescheidung), cur non et paracletus abstulerit quod Paulus indulsit? — In Betreff des Fastens vertritt er de jejun. die strenge montanist. Sitte c. 1: arguunt nos, quod jejunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne etc. — Daran möge sich Tert.'s Schrift über das Gebet reihen, in welcher er an die kurze Auslegung des V. U., dieses breviarium totius evangelii, wie er es nennt, und worin er die 4. Bitte auch am liebsten geistlich nach Joh. 6, 33 verstehen möchte, eine Reihe von Bemerkungen und Anweisungen über das Gebet überhaupt schließt: Man soll, wenn man betet, nicht Zorn gegen den Bruder hegen (c. 11); mit reinem Geist zum Gebet treten; denn es ist ein Widerspruch, zwar mit gewaschenen Händen beten, aber mit unreinem Geiste: „Das ist wahre Reinigkeit, nicht die, deren sich so viele abergläubischer Weise befleißigen, die bei jedem Gebet, auch wenn sie eben von einer Waschung des ganzen Körpers herkommen, Wasser nehmen". „Uebrigens

sind die Hände, die einmal mit dem ganzen Leibe in Chr. abgewaschen sind (nämlich in der Taufe) rein genug" (c. 13). Wir breiten die Hände beim Gebet aus: so das Leiden Christi abbildend, bekennen wir auch im Gebete Christus (c. 14). Erst das Obergewand ablegen, ehe man sein Gebet verrichtet, wie die Heiden, ist eine abergläubische Sitte (c. 15); ebenso wie die Heiden, nach dem Gebete sich hinzusetzen — wie das im Hirten des Hermas erwähnt wird — (c. 16). Die Hände sollen wir beim Gebet nur mäßig erheben, auch den Blick nicht zu zuversichtlich, die Stimme mäßigen — denn Gott hört auch den, der nicht redet — (c. 17). Den Friedenskuß, wenn man fastet, nach dem Gebet den Brüdern zu entziehen, ist tadelnswerth. „Kann ein Gebet mit Versagung des heiligen Kusses vollständig sein?" (c. 18). Gemäß der Ueberlieferung sollen wir uns nur am Tage der Auferstehung des Herrn der Kniebeugung, so wie jedes Anzeichens der Furcht enthalten. An den Fast- und Stationstagen (Mittwoch und Freitag) aber ist kein Gebet ohne Kniebeugung und die sonstigen herkömmlichen Demüthigungen (c. 23). „Hinsichtlich der Gebetszeiten ist nichts vorgeschrieben, als nur zu jeder Zeit und an jedem Orte zu beten." Aber immerhin ist es nicht überflüssig, gewisse Stunden zu beobachten: die dritte, sechste, neunte Stunde, welche auch in der Schrift ausgezeichnet sind. Dazu die regelmäßigen Gebete, welche wir auch ohne besondere Ermahnung beim Beginn des Tages und der Nacht schuldig sind. Aber auch Speise zu genießen und ein Bad zu nehmen, bevor man ein Gebet hat vorausgehen lassen, ziemt sich nicht für Gläubige" (c. 25). Wir sollen Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. „Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, welche, im Geiste betend, im Geiste das Gebet als eine Gott entsprechende und wohlgefällige Opfergabe darbringen. — Dieses Opfer, aus ganzem Herzen ihm geweiht, durch den Glauben gemästet, von der Wahrheit hergerichtet, dessen Tadellosigkeit in unserer Unschuld, dessen Sauberkeit in unserer Keuschheit, dessen Bekränzung in der Bruderliebe besteht — dieses Opfer müssen wir mit dem Pomp guter Werke unter Psalmen- und Hymnengesang zum Altare Gottes hinführen, und es wird von Gott alles erlangen" (c. 28). Ueber die Kraft und Frucht des Gebets aber schreibt Tert.: „es wendet den Zorn Gottes ab, wacht für die Feinde und bittet für die Verfolger". „Es wischt auch die Fehltritte ab, vertreibt die Versuchungen, löscht die Verfolgungen aus" u. s. w. „Das Gebet ist die Mauer des Glaubens und unsere Schutz- und Angriffswaffe gegen den uns von allen Seiten auflauernden Feind. Gehen wir also niemals ohne Waffen einher" (c. 29. Uebers. v. Kellner).

§ 38. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Grundlegung. 3. Cyprian.

Gegen diese Durchbrechung der Kontinuität des christlichen Geistes in der Kirche, welche sie auf die Bahn der Schwärmerei und in die Enge einer pietistischen Sekte geführt hätte, reagirte der kirchliche Geist in Cyprian[1] († 258), der dem sporadischen Geist der montanistischen

1) Rettberg, Cyprian, dargest. nach s. Leben u. Wirken. Gött. 1831.

Prophetie die Kontinuität und die Gemeinschaft der kirchlichen Hierarchie entgegenstellte und so Tertullian ins Katholische übersetzte, indem er die montanistische Gesetzlichkeit zur Gesetzlichkeit der episkopal verfaßten Kirche machte und zugleich den Rigorismus Tertullians ermäßigte.

Mannigfachen moralischen Stoff enthalten seine Briefe, besonders ad Donatum (auch liber de gratia) in 16 Kapp., in welchen Cyprian seinem Freunde wie von der Höhe eines Berges aus das Verderben der Welt und das Ringen der Menschen nach den nichtigen Dingen und Ehren dieses Lebens vor Augen führt. Aufgenommen in den himmlischen Kriegsdienst möge Donatus die reine Zucht der christlichen Tugenden bewahren. Seine stete Beschäftigung sei Gebet und Lesung. In jenem rede er mit Gott, in dieser Gott mit ihm.[1] Außerdem gehören hieher die Schriften: de mortalitate (26 Kapp.) aus Anlaß der Pest i. J. 252, die Tröstungen und Ermunterungen darlegend, welche der Christ aus seinem Glauben schöpft, nach Augustins Zeugniß ein vielgelesenes Büchlein; de exhortatione martyrii, wahrscheinlich i. J. 253 in Erwartung einer Verfolgung geschrieben, zur Warnung vor den Götzenopfern, fast nur in Schriftworten verfaßt; illa sunt militaris tubae hortamenta, illa pugnantium classica (die Signale).[2] De oratione dominica (36 Kapp.), mit der betr. Schrift Tert.s verwandt, aber ausführlicher und verständlicher, von Augustin geschätzt und empfohlen. Die 4. Bitte wird hier ebenfalls auf den Leib Christi bezogen (c. 18), wiewohl sie auch vom täglichen nothwendigen Lebensunterhalte verstanden werden könne (c. 19). De opere et eleemosynis (26 Kapp.): durch gute Werke und besonders Almosengeben werden die nach der Taufe begangenen Sünden getilgt. De bono patientiae, eine Ueberarbeitung der Schrift Tert.s de patientia: über den Segen der Tugend der Geduld und den Unsegen der Ungeduld, aus Anlaß des Streits über die Ketzertaufe und der dadurch hervorgerufenen Erregung der Gemüther. De zelo et livore (vom Neid und von der Eifersucht, 18 Kapp.); der Neid stammt vom Teufel, der durch Neid gefallen ist, und ist eine Quelle vieler Sünden. Der Christ soll von diesen verderblichen Leidenschaften sich frei halten; denn in der Taufe ein himmlischer Mensch geworden, muß er auch himmlisch gesinnt sein in der Liebe. De habitu virginum (24 Kapp.) im J. 249: die gott-

---

Böhringer, Biogr. I, 2. Leimbach, P. R.-E.² III, 409 ff. Fechtrup, Der h. Cyprian. 2 Thle. Münster 1878. Gaß, a. a. O. 72 ff. Nirschl, a. a. O. I, 301 ff.

1) Nirschl, a. a. O. I, 305. 2) Praef. c. 4.

geweihten Jungfrauen sind die Freude und der Schmuck der Kirche, stellen das Leben der Engel dar und anticipiren die zukünftige Herrlichkeit. Ihre Würde kommt gleich nach der des Martyriums. Um so vorsichtiger muß ihr Wandel sein; sie sollen Putz und Ueppigkeit meiden. Augustin lobte diese Schrift und Hieronymus empfahl sie der Eustochium zur Lektüre. Wahrscheinlich unächt sind: de spectaculis, de disciplina et bono pudicitiae, de laude martyrii — aber wohl ungefähr jener Zeit angehörig.

Cyprians Grundgedanke ist die Einheit der Kirche (de unitate ecclesiae, 27 Kapp. aus dem J. 251 aus Anlaß der Spaltung des Novatus und Felicissimus in Karthago, Novatians in Rom). Die vorderste sittliche Pflicht des Christen ist daher Gehorsam gegen die Kirche, und Schisma und Ketzerei das schwerste Verbrechen. Wie hierin, so vertritt er auch in der Lehre von der Verdienstlichkeit und sündentilgenden Kraft einzelner guter Werke (besonders des Almosens) und über den Unterschied der gewöhnlichen christlichen Sittlichkeit von der höheren Vollkommenheit des jungfräulichen Standes u. dgl. bereits völlig die Anschauungen der späteren römischen Kirche.

Aus seinen Schriften. Ueber die Sünde des Schisma und der Ketzerei — größer als die der Gefallenen, welche doch durch genugthuende Buße wieder aufgenommen werden können — aus de unitate ecclesiae c. 19: pejus hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur, qui tamen in poenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur. Hic ecclesia quaeritur et rogatur; illic ecclesiae repugnatur. Hic potest necessitas fuisse; illic voluntas tenetur in scelere. Hic qui lapsus est sibi tantum nocuit; illic qui haeresin vel schisma facere conatus est, multos secum trahendo decepit etc. Et cum lapsus semel peccaverit, ille quotidie peccat. Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire. Selbst der Märtyrertod kann dieß Verbrechen nicht auslöschen, ja außerhalb der Kirche kann man gar kein Märtyrer sein (c. 14). — Ueber die Verdienstlichkeit der guten Werke und insonderheit des Almosens, aus de opere et eleemosynis c 2. „Wie durch das Bad des heilsamen Wassers das Feuer der Hölle ausgelöscht wird, so wird durch Almosen und gute Werke die Flamme der Sünden (nach der Taufe) gedämpft. Und weil in der Taufe einmal Vergebung der Sünden gewährt wird, so verleiht andauernde und beständige Wohlthätigkeit ähnlich wie die Taufe abermals die Gnade Gottes." Wie milde ist also die göttliche Güte, daß sie, da es bei keinem ohne Wunden abgeht, auf jenem Weg ein heilsames Mittel gewährt hat, wodurch wir von den Wunden wieder heil und gesund werden können (c. 3)! Die Verdienstlichkeit der Almosen wird dann von Cypr. aus der Schrift (insonderheit den alttest. Apokryphen, bes. Sir. 3, 33) gezeigt. Wie das Martyrium — das ist die letzte Betrachtung c. 26 — die purpurne Siegeskrone erwirbt, so die Mildthätigkeit

die weißglänzende. Praeclara et divina res — so ruft er zum Schluß — salutaris operatio, solatium grande credentium, securitatis nostrae salubre praesidium, munimentum spei, tutela fidei, medela peccati, res posita in potestate facientis, res et grandis et facilis sine periculo persecutionis, corona pacis, verum Dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adjutus perfert gratiam spiritalem, promeretur Christum judicem, Deum computat debitorem! — „Denen, die im Frieden siegen, wird er die weiße Krone für die guten Werke geben; denen, die in der Verfolgung bestehen, wird er noch dazu die purpurne für das Leiden darreichen." — Diese Schrift ist maßgebend geworden für die ganze folgende Zeit bis zur Reformation.

In seiner Schrift **de habitu virginum** urtheilt Cyprian über die Verwerflichkeit der Putzsucht (c. 11), über die Putzmittel als Erfindung der abtrünnigen Engel (c. 14), als Verunstaltung des Werkes Gottes (c. 15), über das Schmücken als Versündigung wider die Wahrheit u. s. w., ganz so wie Tertullian. „Die Haut hast du mit falscher Schminke besudelt, hast das Haar mit unwahrer Farbe gefälscht, dein Gesicht ist von der Lüge erobert, deine Gestalt ist entstellt, dein Antlitz ist ein fremdes. Du wirst Gott nicht schauen können mit den Augen, die Gott nicht gebildet, sondern welche der Teufel verbildet hat. Ihm bist du nachgefolgt, die röthlichen und farbenschillernden Augen der Schlange hast du nachgeahmt, nach deinem Feinde hast du dich herausgeputzt, du wirst auch mit ihm brennen" (c. 17). Die Jungfrauen dürfen nicht an üppigen Gelagen theilnehmen (c. 18), nicht die gemeinsamen öffentlichen Bäder besuchen: „solch ein Bad beschmutzt, wäscht nicht ab, reinigt die Glieder nicht, sondern befleckt sie. Du siehst Niemanden unzüchtig an, aber du selber wirst unzüchtig angesehen" u. s. w. (c. 19). Dagegen die Würde der Jungfrauen steht der der Märtyrer am nächsten; ihr Gnadenlohn ist der zweite (c. 21). „Was wir in Zukunft sein werden, habt ihr bereits angefangen. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt; ihr schreitet durch diese Welt ohne Befleckung der Welt. Wenn ihr keusch und jungfräulich beharrt, seid ihr den Engeln Gottes gleich" (c. 22). „Der Herr befiehlt die Enthaltsamkeit nicht, sondern ermuntert dazu." „Euch kommt eine größere Heiligkeit und Wahrheit der Wiedergeburt zu, da euch die Begierden des Fleisches und des Leibes fremd sind" (c. 23). Hier vereinigt sich überschwängliche Rhetorik mit falscher Werthschätzung eines äußeren Standes. — In der Schrift über **das Gebet des Herrn** ist viel Gutes und Schönes. Aber das Gebet ist unfruchtbar, wenn es nicht verbunden ist mit Früchten guter Werke. „Gut ist das Gebet mit Fasten und Almosen, sagt die Schrift (Tob. 12, 9)." „Denn derjenige, welcher am Tage des Gerichts den Lohn für gute Werke und Almosen ertheilen wird, ist auch heute für jenen, welcher zum Gebet mit (Werken der) Wohlthätigkeit kommt, ein gnädiger Erhörer" (c. 32). Die Gebetsstunden — die 3. 6. 9. — schließen alle drei das Geheimniß der Dreiheit ein (c. 34). Wir Christen aber sollen, da wir immer im Lichte sind, auch des Nachts nicht vom Gebet ablassen. Die Stunden der Nacht sollen dem Flehen keinen Abbruch thun; nicht dürfen Faulheit und Trägheit von den Gebeten abhalten (c. 36).

§ 39. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Grundlegung. 4. Minucius Felix. Laktanz. Zeno.

1. Der Zeit Tertullians, nach Ebert u. a. noch vor Tert., gehört auch Minucius Felix[1] an, dessen Octavius manches zur Moral gehörige enthält. Mit absichtlichem Zurücktretenlassen des tieferen Inhalts des Christenthums rechtfertigt er dasselbe als die höhere Wahrheit der heidnischen Erkenntniß und als die höhere Sittlichkeit des Lebens. Seine apologetische Darstellung der Sitten der Christen läßt uns Gemeingültiges unter den Christen erkennen: er erklärt es für verboten, Blut zu essen[2], sich mehr als einmal zu verheirathen[3], Ehrenstellen unter den Heiden anzunehmen.[4] Im Gegensatz zu den heidnischen Opfern: „eine gute Seele, ein reiner Geist und ein ehrliches Gewissen ist ein würdiges Opfer. Wer also Unbescholtenheit übt, der betet zu Gott; wer Gerechtigkeit, der opfert Gott; wer keinen Betrug übt, versöhnt Gott; wer den Nebenmenschen einer Gefahr entreißt, der schlachtet das beste Opferthier. Das sind unsere Opfer, das ist unser Gottesdienst" (c. 32). Ueber das Martyrium: „Ein wie schönes Schauspiel für Gott muß es sein, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er sich gegen Drohungen, Todesurtheile und Martern stellt, wenn er des Lärmens bei der Hinrichtung und der Furcht vor dem Scharfrichter höhnend und verachtend spottet, wenn er seine Freiheit Königen und Fürsten gegenüber hochhält und Gott allein weicht dem er angehört u. s. w." „Unsere Knaben und Mägdlein sind es welche der Martern des Kreuzes und der Folter, der Bestien und aller Arten und Schrecknisse des Todes in himmlischer Ertragung des Schmerzes spotten" (c. 38).

2. Laktantius[5] † um 330 zu Trier, nach Hieron. ein Schüler des Afrikaners Arnobius, obgleich selbst wohl aus Italien, ursprünglich heidnischer Rhetor, aber wenn auch als Christ Laie, doch theologisch

1) Ebert, Gesch. der Liter. des M.-A. I. Lpz. 1874. S. 25 ff. Mangold, P. R.-E.² X, 12 ff. Rich. Kühn, Der Oct. des Min. Fel., eine heidn.-philos. Auffassung v. Christenth. Dissert. Lpz. 1882.

2) Tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edalium pecorum in cibis sanguinem noverimus. c. 30.

3) Unius matrimonii vinculo libenter adhaeremus cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam. c. 31.

4) Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros aut purpuras recusamus. l. c.

5) Stäudlin, III, 19 f. Heinig, Die Ethik des Laktantius. Leipz. Inaug.-Dissert. Grimma 1887.

wohl unterrichtet, besonders wegen seiner Sprache bereits von Hieron. als „christlicher Cicero“ bezeichnet, ist in seinen Schriften vorwiegend vom ethischen Interesse beherrscht und liebt es die christliche Ethik in Beziehung und im Gegensatz zur antik-philosophischen darzustellen. De mortibus persecutorum sucht an dem Lebensausgang der christenfeindlichen Kaiser das göttliche Gericht nachzuweisen. De ira Dei rechtfertigt die Lehre vom Zorn Gottes gegenüber philosophischer Verneinung göttlichen Affekts oder wenigstens dieses Affekts. Sein Hauptwerk, worin auch seine Ethik niedergelegt ist, sind seine 7 BB. der Institutiones divinae, worin er den heidnischen Irrthümern die wahre christliche Weisheit, Religion und Sittlichkeit gegenüberstellt. Die ersten drei Bücher sind vorwiegend polemisch, gegen das praktische und wissenschaftliche Heidenthum gerichtet. B. I de falsa religione beweist aus der Harmonie der Welt die Vorsehung und Einheit Gottes im Gegensatz zur Thorheit des heidnischen Polytheismus. B. II de origine erroris führt den Götzendienst auf dämonische scheinbare Wunder u. dgl. zurück. B. III de falsa sapientia weist die Nichtigkeit der heidnischen Philosophie auf. Die letzten 4 BB. sind positiver Art und großentheils ethischen Inhalts. B. IV de vera sapientia zeigt, wie im Gegensatz zum vergeblichen Wahrheitssuchen der heidnischen Philosophie Gott die wahre Weisheit durch die Propheten und seinen Sohn Jesus Christus geoffenbart habe, welche Erkenntniß die Voraussetzung der wahren Gottesverehrung, diese daher nur in der christlichen Kirche sei. B. V de justitia: die wahre Gerechtigkeit, wie sie die Heiden nicht kannten, diese höchste Tugend und Quelle der Tugend (V, 15) besteht in der wahren Gottesverehrung in Gesinnung und That. Zu diesem Behuf gibt Lakt. eine Uebersicht der Hauptsätze der christlichen Moral, im Gegensatz wozu das heidnische Leben die Ungerechtigkeit ist. B. VI de vero cultu zeigt, wie die wahre Gottesverehrung in dem Doppelten besteht: der Frömmigkeit gegen Gott und dem Mitleid gegen die Menschen, pietas und aequitas (beneficentia, misericordia, humanitas). B. VII de vita beata handelt vom Ziel des Menschen, der immortalitas als dem Lohn der Gerechtigkeit, und von der Strafe des jüngsten Gerichts. — Dieses sein Lehrbuch hat Lakt. dann selbst für seinen Bruder zusammengezogen in der Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem, in welcher die betreffenden Abschnitte, wenn auch in mehr oder minder selbständiger Ausführung wiederkehren.

Laktanz faßt selbst seine Ethik Inst. VII, 7, 1 in den Worten zusammen: das höchste Gut ist die Unsterblichkeit; für sie sind wir ge-

schaffen; der Weg dazu ist die Tugend.[1] Damit ist die Disposition seiner Gedanken, denen wir nachzugehen haben, gegeben. Von vornherein ist in jenen das eigenthümliche Verhältniß der sittlichen Denkweise des Laktanz sowohl zur antik-philosophischen wie zur christlichen ausgesprochen. Es war das Verlangen nach Unsterblichkeitsgewißheit, welches die Gedanken und Gemüther der alten Welt in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung vornehmlich erfüllte und bewegte[2], ohne zu dieser Gewißheit gelangen zu können. Das damalige Christenthum trat dieser Welt mit der Verkündigung der ἀθανασία und der ζωὴ αἰώνιος entgegen, und zwar im Sinn einer jenseitigen. Darin glaubte man die Ueberlegenheit über die heidnische Welt zu besitzen. Aber wie diese Bezeichnung des wesentlichen christlichen Guts nicht an die Eigenthümlichkeit und Fülle der Heilsgemeinschaft, wie sie in Christo geoffenbart und für uns verwirklicht und von Paulus in dem Satz von der Glaubensgerechtigkeit zusammengefaßt ist, hinanreicht, so ist noch vielmehr die Bezeichnung der Tugend als des Wegs zu diesem Ziel ein Zurückweichen auf vorchristliche Stufe, wenn auch die Tugend selbst mehr christlich bestimmt wird.

Laktanz liebt es seine ethischen Untersuchungen, wenn auch vorwiegend gegensätzlich, in Beziehung zu den antiken Aufstellungen zu setzen und daran anzuknüpfen. So denn auch die vom höchsten Gut.[3] Er stellt die wesentlichen Merkmale desselben fest: es muß nur dem Menschen zukommen, sich nur auf die Seele beziehen, Wissen und Tugend voraussetzen, glücklich machen, sich stets gleich bleiben, kein Ende haben und kein Uebel in sich schließen.[4] An dem Maßstab dieser Merkmale mißt er die verschiedenen Aufstellungen der antiken Moralphilosophie, um sie alle ungenügend zu finden.[5] Wenn aber nach Cicero[6], bei dessen Bestimmung er stehen bleibt, der Mensch zur Gerechtigkeit geschaffen ist, die Gerechtigkeit aber im Leben Leiden zu erfahren hat, nach der Meinung aller Philosophen jedoch dem Menschen Glückseligkeit zukommt, so muß diese — ist Laktanz' Folgerung — auf das Jenseits verweisen, das höchste Gut also in der Unsterb-

1) Unum est igitur summum bonum immortalitas ad quam capiendam et formati a principio et nati sumus. Ad hanc tendimus, ad hanc nos provehit virtus.
2) Vgl. Burckhardt, Konst. d. Gr. S. 214 ff. „Das Heidth. des 3. Jahrh. war eine Religion des Jenseits geworden".
3) Inst. III, 7—13. Epit. c. 33 ff. 4) Vgl. Heinig, a. a. O. S. 28.
5) Inst. III, 11, 5: miror itaque nullum omnino philosophorum exstitisse, qui sedem ac domicilium summi boni reperiret.
6) De legg. I, 10: nihil est profecto praestabilius, quam quod intellegimus, nos ad justitiam esse natos.

lichkeit bestehen.[1] Das höchste Gut ist also ein rein jenseitiges, nicht schon ein diesseitiges. Dem Diesseits kommt nur das Streben darnach zu[2] in Gotteserkenntniß und Gottesverehrung[3], also in einer Leistung die wir zu erfüllen haben, nicht in einem Besitz dessen wir uns erfreuen. Diese Abbeugung des Begriffs der „Unsterblichkeit" von dem neutestamentlichen des „ewigen Lebens", welches schon den gegenwärtigen Besitz des Glaubens bildet, im Sinne eines falschen Dualismus zwischen hier und dort, ist veranlaßt durch die Abbeugung von der Linie der paulinischen Erkenntniß, womit dann auch das Verhältniß zu Gott auf Leistung und Gegenleistung gestellt ist, in Verkennung der Erkenntniß, daß „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit".

Der Weg zu jenem Ziel ist die Tugend. Denn zweifach ist der Weg[4], zum Himmel und zur Hölle, der schmale und der breite, der Tugend und des Lasters. Dieses alte Schema vom A. T. und von Matth. 7, 13 f. und von der Bezeichnung des Christenthums als des Wegs schlechthin[5] an geht durch die bekannten „Zwei Wege" der altkirchlichen Literatur[6] bis auf Laktanz herab. Der Weg der Tugend nun geht durch Kampf hindurch. Es ist Gottes Wille, daß wir im Kampfe stehen sollten. Er ist von Gott selbst gewollt und zu diesem Behuf auch das Böse von Gott geordnet.[7] So dient das Böse dem Guten.[8] Nicht als ob Gott unmittelbar das Böse wollte, sondern es ist durch Satan vermittelt und von Gott nur eben zugelassen.[9] Den Anlaß bieten im Menschen die Affekte, unter denen der Zorn, die Habgier und die sinnliche Lust nach Lakt. die mächtigsten sind. Sie bilden die Uebungsmittel für die Tugend, sind also insofern nothwendig.[10] Die Tugend besteht nun nach ihm — ähnlich wie in der

---

1) So die Deduktion Epit. c. 33 ff.

2) Inst. VI, 18, 35: immortalitatis quasi candidati sumus. VII, 5, 18: idcirco hanc praesentem vitam dedit, ut illam veram et perpetuam aut vitiis amittamus, aut virtute mereamur.

3) Inst. VII, 6, 1: ideo nascimur, ut cognoscamus deum; ideo cognoscimus, ut colamus.

4) Inst. VI, 3, 1: duae sunt viae.

5) Ap.-Gesch. 9, 2; 19, 9. 6) Vgl. oben § 28, 2.

7) Epit. 29: summa igitur prudentia Deus materiam virtutis in malis posuit; quae idcirco fecit, ut nobis constitueret agonem, in quo victores immortalitatis praemio coronaret.

8) Inst. VII, 5 add. 1: nulla virtus esse poterat nisi diversa fecisset, nec omnino vis boni apparere potest, nisi ex mali comparatione. Adeo malum nihil aliud est, nisi boni interpretatio.

9) De ira 15: ideo malum permisisse, ut et bonum emicaret.

10) Inst. VI, 15, 5 – 8.

antiken Moralphilosophie — in ihrer Beherrschung: das ist die rechte Tapferkeit.[1] Auf drei Stufen steigt diese Tugend aufwärts: Enthaltung von bösen Werken ist die erste, von bösen Worten die zweite, von bösen Gedanken die dritte und höchste Stufe der Gottähnlichkeit.[2] Das geht nun freilich nicht ohne Entsagung und Leid ab. Die Tugend ist Ertragung von Uebeln[3], Versagung des Genusses der Gegenwart, wozu er speziell auch die Meidung der Schauspiele rechnet, als einer Uebung und Schule der Unsittlichkeit.[4] Wenn diese Selbstversagung zunächst als Thorheit erscheint, so erweist sie sich schließlich als Weisheit. Die rechte Gestalt des christlichen Lebens, die aus jener Unterdrückung der Affekte erwächst, beschreibt Laktanz negativ und positiv, negativ als nicht fluchen, schwören, lügen, trügen, neiden, stehlen, hart sein u. s. w.[5]; positiv als Uebung der Barmherzigkeit, Treue, Standhaftigkeit des Glaubens[6], wofür der Lohn die Seligkeit ist.

Die Tugend und ihre Erweisung faßt Laktanz einheitlich unter dem Titel der Gerechtigkeit zusammen. Wenn er sich hiefür auf Cicero beruft[7], so hat das bekanntlich viel weiter zurückgehende Zusammenhänge, vor Allem bis auf Aristoteles, welchem die Gerechtigkeit die „Tugend schlechthin“ und die Zusammenfassung aller andern ist.[8] Nach diesem Vorgang ist es in der Ethik der römischen Kirche bis heute Sitte, unter der Tugend der Gerechtigkeit die Religionsübung und die Nächstenliebe zusammenzufassen — was augenscheinlich ein sehr wenig entsprechendes Schema ist. Und so faßt auch Laktanz in der Gerechtigkeit das Verhalten gegen Gott wie gegen den Nächsten zusammen, Gott zu verehren und den Nächsten als Bild Gottes zu achten und zu lieben (humanitas), die Frömmigkeit pietas und die Billigkeit aequitas — die beiden Haupttugenden.[9] Laktanz knüpft wie überhaupt so auch hier mit der Forderung der humanitas und aequitas vorwiegend an Cicero an[10]: aber er überbietet — wie nach ihm Ambrosius — die antike Ethik durch die Voranstellung der pietas, damit zurückkehrend

---

1) Inst. I, 9, 4: animum vincere fortissimi est.

2) Inst. VI, 13, 6—8: qui primum gradum ascendit, satis justus est; qui secundum, jam perfectae virtutis, siquidem neque factis neque sermone delinquat; qui tertio, is vero similitudinem Dei assecutus videtur.

3) Inst. VII, 1, 17: virtus est tolerantia malorum.

4) Epit. c. 63. 5) Epit. c. 64. 6) Epit. c. 66.

7) Vgl. oben De legg. 1, 10.

8) Vgl. meine Antike Ethik u. s. w. S. 78 f.

9) Inst. V, 14, 9: Justitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnino principales, quae ab illa divelli separarique non possunt: pietas et aequitas.

10) Vgl. meine Antike Ethik S. 142 f.

zur voraristotelischen gewöhnlichen Moral.[1] So erscheint auch hier, wie dieß für die Lehre der römischen Kirche durchweg charakteristisch ist, das Christenthum als etwas zu dem schon Vorhandenen, speziell zur antiken Philosophie, Hinzutretendes, in diesem äußerlichen Sinn Supranaturales — ein accedens und superadditum. Dieses Höhere nun verdanken wir Christo d. h. seiner Lehre und seinem Vorbild. Es ist charakteristisch für diese ganze Denkweise, daß Laktanz die rechte Würdigung Christi und seines Kreuzestodes nicht zu finden vermag.[2] Er ist wesentlich doctor justitiae.[3] Es ist nur die Bewährung der Lehre im Leben, welche Leiblichkeit und Leiden Christi forderte.

Die **Frömmigkeit**, wie sie uns Christus lehrt, ist für Lakt. wesentlich Verzicht auf das Irdische um des Himmlischen willen. Beide Gebiete und Güter, die terrena und coelestia, stehen einander ausschließend gegenüber. Die rechte Weisheit ist es, auf jene vergänglichen Güter, Ehren u. s. w. zu verzichten — terrena calcare — um diese unvergänglichen, himmlischen Güter, vor allem das höchste Gut der Unsterblichkeit zu gewinnen. Irdische Güter sollen wir nur haben, um sie als Almosen u. s. w. reichlich zu verschenken[4], zufrieden wenn wir nur das zur Lebenserhaltung Nöthige haben.[5] Es ist die bekannte asketische Denkweise, wie sie durch jene ausschließliche Gegensetzung des Himmlischen und Irdischen bedingt ist, welche uns hier wieder begegnet.

Die **Billigkeit** (aequitas, humanitas) gegen den Nächsten schildert er als eine allgemeine, aufopfernde, uneigennützige[6], die sich insbesondere in Gastfreiheit, Loskaufung von Gefangenen, Vertheidigung der Wittwen, Sorge für Kranke, Beerdigung der Fremden und Armen erweist[7] — freilich mit dem Gedanken, durch solche Wohlthaten die unvermeidlichen Sünden gut zu machen.[8] Sie erweist sich insonderheit als innocentia d. h. als Bewahrung vor Verschuldung gegen den Nächsten, gemäß welcher der natürliche Selbsterhaltungstrieb der Rücksicht auf das Wohl des Andern sich unterordnet. Von da aus entscheidet er die Pflichtenkollisionen, auf die er im Einzelnen eingeht.[9] Der Christ

1) Vgl. meine Antike Ethik S. 59 f.
2) Vgl. Epit. c. 50. 51. 3) Inst. IV, 13, 1.
4) Inst. VI, 17, 17: pecuniae minime temperandum est.
5) Inst. V, 22, 8; non amplius quaerat, quam unde vitam sustentet.
6) Inst. VI, 10. 7) Inst. VI, 12. 8) Inst. VI, 13.
9) Nach Karneades dem Akademiker; und wie Cicero im 3. Buch seiner Officien und wie die populäre stoische Moralphilosophie überhaupt auf solche Fragen einzugehen liebte.

wird nicht sein Leben dadurch retten, daß er etwa einem Schiffbrüchigen sein Brett oder einem Verwundeten im Krieg sein Pferd nimmt u. dgl., sondern in solchen Fällen eher selbst sterben, auch auf die Gefahr hin als Thor zu erscheinen![1] Denn der Christ kennt nicht bloß dieses sondern das zukünftige Leben. Diese ganze Erörterung erscheint als eine verchristlichte Wiederaufnahme stoischer Erörterungen, wie denn auch das Ideal des Lakt. der stoische sapiens ist, nur im Sinne des Christen.

In der Ehe erweist sich die Gerechtigkeit als Treue, Keuschheit und gegenseitige Geduld. Aber höher als die Ehe ist die gottähnliche Ehelosigkeit, welche, als die Höhe der Tugenden, unvergleichlichen Lohn zu erwarten hat.[2] In der Schilderung dieser höchsten Tugend zeigt sich jene außerchristliche Vorstellung, welche Geistigkeit im Sinn von Unsinnlichkeit mit Sittlichkeit gleichsetzt.[3] Bei Laktanz ist das bestätigt durch den Zusammenhang mit seiner sonstigen dualistischen Vorstellung von den beiden — vielbesprochenen — entgegengesetzten Prinzipien des Guten und Bösen, Christi und des Teufels, wonach denn auch der Leib, weil von der Erde, dem Reich des Teufels, der Sitz des Bösen ist, der Geist aber von Gott.[4] Von da aus ergibt sich denn die asketische Denkweise als nothwendige Konsequenz, und ebenso die ausschließlich jenseitige Fassung des höchsten Guts im Sinn der immortalitas, wodurch es zu einer richtigen Würdigung des irdischen Lebens und seiner Aufgaben nicht kommen kann.

Daß Laktanz im Einzelnen die Bordelle, die Weibergemeinschaft Platos, Kindermord und Fruchtabtreibung, sowie die Kinderaussetzung verwirft, welche wenn nicht dem Tode, doch die Knaben der Sklaverei,

---

1) Inst. V, 18: morietur potius justus quam occidet. Manifestum est, eum qui aut naufrago tabulam aut equum saucio non ademerit, stultum non esse, quia haec facere peccatum est, a quo se sapiens abstinet. — Sapientissimus est, qui mavult perire ne noceat.

2) Inst. VI, 24, 37: si quis hoc facere potuerit, habebit eximiam incomparabilemque mercedem. Quod continentiae genus quasi fastigium est omniumque consummatio virtutum, ad quam si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc servum dominus, hunc discipulum magister agnoscet, hic terram triumphabit hic erit consimilis Deo, qui virtutem Dei cepit.

3) Vgl. meine Antike Ethik, z. B. S. 180.

4) Inst. II, 13: In hac societate coeli atque terrae quorum effigies in homine expressa est, superiorem partem tenent ea quae sunt Dei, anima scilicet quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea, quae sunt diaboli, corpus utique, quia terrenum est, animae debet esse subjectum, sicut terra coelo. Est enim quasi vasculum, quo tanquam domicilio temporali spiritus hic coelestis utatur. Utriusque officia sunt, ut hoc quod est ex coelo et Deo imperet, illud vero quod ex terra est et diabolo serviat.

die Mädchen der Unzucht entgegenführe, ebenso wie die Gladiatorenspiele und Schauspiele überhaupt verwirft[1], versteht sich im Zusammenhang der sonstigen christlichen Moral von selbst. Ebenso verwirft er, um noch dieses hinzuzufügen, unbedingt die Lüge und das Zinsennehmen. Auch Seehandel und Krieg wird nach seiner Meinung der Christ meiden, da er sich genügen läßt und er mit allen Menschen Friede hält.[2]

Auf der einen Seite sehen wir in dieser Ethik die Nachwirkungen neuplatonischer Vorstellungen, auf der andern Seite den Zusammenhang mit der stoischen Moral, welcher gegenüber sich die christliche durch ihren religiösen Charakter als die höhere Wahrheit ausweisen soll. Dieß wird besonders mit Bezug auf Cicero nachgewiesen. Die Linie dieses Gedankens verfolgte dann Ambrosius weiter.

3. Die Zeit der dem Zeno von Verona zugeschriebenen 93 Traktate oder sermones steht nicht fest. Gewöhnlich schreibt man sie dem 4. Jahrh. zu; Manche halten aber auch die Mitte oder die 2. Hälfte des 3. Jahrh. für möglich; mit Tertullian, Cyprian und Laktanz berühren sie sich mehrfach zuweilen fast wörtlich, sowie auch mit dem Psalmenkommentar des Hilarius. Verschiedene Traktate (d. h. Reden, wohl gelesene Predigten), besonders des 1. Buchs behandeln ethische Materien. Der Verfasser dringt auf ein praktisches Christenthum gegenüber einem Christenthum der Worte und des Streits. So betont der 1. Traktat die praktische Natur des Glaubens; er hat nichts mit philosophischen Beweisgründen zu thun (c. 5), und meidet Streitfragen; „der Diener Gottes soll nicht streiten, weil der Streit sowohl der Liebe als des Glaubens Feind ist“ (c. 6). Der 2. Traktat handelt von der Hoffnung, dem Glauben, der Liebe. „Der Glaube ist der Grund der Hoffnung, und die Hoffnung die Herrlichkeit des Glaubens“ (c. 2), die Liebe aber ist die Königin aller Tugenden (c. 4). „Sie liebt Niemanden aus persönlicher Rücksicht, da sie nicht zu schmeicheln versteht; nicht für Ehre, weil sie nicht ehrgeizig ist; nicht wegen des Geschlechts, weil ihr beide eins sind; nicht eine Zeit lang, weil sie sich nicht ändert; sie ist nicht

1) Inst. VI, 18 ff. 20. 27. 29: histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidines docent et instigant? Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam.

2) Inst. V, 18: cur enim naviget aut quid petat ex aliena terra, cui sufficit sua? Non autem belligeret ac se alienis furoribus misceat, in cuius animo pax cum hominibus perpetua versetur. VI, 20, 16: itaque neque militare justo licebit, cuius militia est ipsa justitia.

eifersüchtig, weil sie den Neid nicht kennt; sie ist nicht aufgeblasen, weil sie die Demuth pflegt; sie denkt nichts Arges, weil sie einfältig ist" u. s. w. Sie ist die verbindende und belebende Kraft in Allem; sie ist darum das höchste Gebot. „Das ganze christliche Wesen liegt also mehr in der Liebe als in der Hoffnung und im Glauben" (c. 6). Der 3. Traktat stellt die christliche Gerechtigkeit der weltlichen gegenüber, von welcher die Philosophen reden; diese ist Redensart, jene selbstlose That. Der 4. Traktat feiert das Lob der Keuschheit, welcher ihr Widerspiel in lebhafter Schilderung gegenübergestellt wird. Daran schließt der 5. Traktat das Lob der Enthaltsamkeit, der Jungfrauschaft und der Wittwenschaft, und tadelt die zweite Ehe und noch mehr die Ehe mit den Heiden. Die Jungfrau hat nur Gott, nicht dem Manne zu gefallen, nicht den Verlust von Kindern zu besorgen, nicht unter der Last der Schwangerschaft und der Gefahr der Niederkunft zu seufzen u. s. w. (c. 2). „Die Blüte heiliger Keuschheit keinem Ehejoche unterwerfend bewahre den Schatz des Glaubens, sei heilig an Leib und Seele, lösche die Gluth des Fleisches durch die Liebe zu Christus aus, um zu schweigen von der Herrlichkeit der Auferstehung, welche du dir hier schon eroberst, wo sie, wie der Herr sagt, weder heirathen, noch geheirathet werden, sondern sein werden wie die Engel Gottes" (c. 3). Der 6. Traktat feiert die Geduld als die zügelnde Lenkerin der übrigen Tugenden. „Du verleihst der Armuth, daß sie, zufrieden mit dem Ihrigen, Alles besitzt, wenn sie Alles erträgt. — Du bist eine Mauer des Glaubens, die Frucht der Hoffnung, die Freundin der Liebe. — Glücklich, in Ewigkeit glücklich, wer dich beständig in sich besitzt" — so schließt diese Rede. Der 7. ist eine Verherrlichung der Demuth im Gegensatz zur Hochmuthslehre der Philosophen. Der 8. handelt von der Furcht, der Gottesfurcht im Unterschied von der natürlichen Furcht. „Selig alle, die den Herrn fürchten." Der 9., 10. und 11. handelt von der Habsucht, diesem allgemein verbreiteten Laster, von dessen Brand die ganze Welt in Flammen steht (9, 1). Anschaulich wird ihre unruhige Gier geschildert. Sie ist die Wurzel aller Uebel und das Verderben des Gemeinschaftslebens. Und doch macht der Tod Allem ein Ende und gibt es kein Mittel dagegen (9, 5). Diesen letzten Gedanken führt die zweite Rede weiter. Wie unwürdig ist dieses Laster also der Christen (10, 3). Es ist der Untergang aller Tugenden (10, 4). Wie verabscheuungswürdig es sei, schildert der kurze Entwurf — denn mehr ist es nicht — zur 3. Rede. „Sie bricht die Treue, setzt bei Seite die Liebe, verleugnet

die Gerechtigkeit, kennt keine Gefühle" u. s. w. „Sie wüthet mehr gegen den, der sie liebt; wer sie aber besiegt, wird das ewige Leben haben." Durchweg zeigt sich ein ernster, nüchterner, sittlicher Geist, der sich an das Wesentliche hält und in den überlieferten Gedankenbahnen seiner Zeit einhergeht. Wie er damit auch ihren Grundirrthum theilt, zeigt der 12. Traktat über den Geist und Körper. Wohl bezeichnet er das Leben der Seele als durch den Glauben aus dem Quell der Taufe gewonnen, aber eben weil das von der Schöpfung her der ewige Theil in uns ist, während der Körper uns unter die Gesetze der Natur stellt, die wir mit den Thieren gemein haben. Auf diesen schöpfungsmäßigen Gegensatz des Menschen, in welchem zwei verschiedene und sich widerstreitende Dinge in zwieträchtiger Eintracht innerlich mit einander verkettet sind und die Seele durch die Grundlinien des Körpers ringsum eingeschlossen ist — bezieht Zeno das Wort des Apostels: Das Fleisch gelüstet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch, dieselben sind wider einander (Gal. 5, 17). So haben wir auch hier die Verkehrung des Ethischen in das Physische.

§ 40. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Höhe. 1. Ambrosius.

Literatur zu Ambrosius: Pruner, Die Theol. des h. Ambros. Eichst. 1862. Förster, Ambr., Bisch. v. Mailand. Halle 1884. Speziell über s. Schr. de officiis etc. vgl. zu S. 176.

Zu Augustinus: Kloth, Der h. Kirchenlehrer August. Aach. 1840. Wiggers, Augustinism. u. Pelagianism. 2 Thle. Berl. 1833. Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach d. Lehre des h. August. Regsb. 1854. Dieckhoff, Aug.'s Lehre v. d. Gnade. Theol. Ztschr. 1860. Luthardt, Lehre vom freien Willen u. s. w. Lpz. 1863. S. 26 ff. 39 ff. Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Aug. Freiburg 1871. A. Dorner, Aug., sein theol. System u. s. relig.-philos. Anschauung. Berl. 1873. Storz, Die Philos. des h. Aug. Freiburg 1882. Lösche, Plotin u. Aug. Ztschr. für kirchl. Wissensch. 1884, 7. Scipio, Aug.'s Metaphysik im Rahmen seiner Lehre v. Uebel. Lpz. 1886. Kahl, Die L. v. Primat des Willens b. Aug., Duns Scot. u. Descartes. Straßb. 1886. Herm. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887.

Auf der durch Tertullian und Cyprian gelegten Grundlage entwickelte sich die Moral der abendländischen Kirche in demselben Geiste, besonders durch Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr. vertreten. Während Ambrosius die herrschende katholische Denkweise mit ihrer Verbindung antiker und christlicher

Elemente durch die Erweisung der christlichen Moral als der höheren Erfüllung der stoischen zu rechtfertigen suchte, hat Augustin, als der entsprechendste und für die Folgezeit maßgebende Repräsentant des abendländischen Geistes, diesem gemäß einerseits im Willen des Menschen, andererseits in der erneuernden Gnade Gottes einsetzend, die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut, weil der höchsten Realität, zum Mittelpunkt seiner ethischen Gedanken gemacht, von wo aus sich ihm eine bessere Würdigung der irdischen Lebensverhältnisse und -Ordnungen nahe legte, wie sich dieselbe auch durch die Nothwendigkeiten des wirklichen Lebens aufdrängte, wenn er nicht andererseits durch den überkommenen falschen Begriff christlicher Vollkommenheit und das herkömmliche asketische Ideal an der richtigen Würdigung des weltlichen Lebens und seiner Berufsaufgaben verhindert und im Bann einer Mystik gehalten worden wäre, die in Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus stand. Da ihm nicht die Gnade der Sündenvergebung im Mittelpunkte seines theologischen Denkens stand, so daß sich ihm damit vor Allem das Verhältniß zu Gott richtig gestellt hätte, so hat er auch das richtige Verhältniß zur Welt nicht zu finden gewußt. Für Hieronymus vollends war das asketische Mönchsideal der beherrschende Gedanke seines Lebens, den er mit Energie und Erfolg geltend machte und wider seine Gegner vertrat. Gregor d. Gr. aber verband dieses Ideal mit dem hierarchischen Interesse, während er im übrigen in seiner Theologie augustinische Gedanken vertrat und verwerthete. So war es natürlich, daß die verschiedenen Reformversuche, die gemacht wurden, entschiedene Zurückweisung erfuhren und die traditionelle sittliche Denkweise sich nur um so mehr befestigte und in die mittelalterliche Kirche überging.

Ambrosius († 397) eine altrömische Natur und ein ethischer Charakter, hat, außer in seinen Briefen, in verschiedenen Schriften vielfach ethische Themata behandelt: de poenitentia ll. II; de virginibus ad Marcellinam sororem 3 BB., eine Zusammenfassung von Vorträgen, die er bald nach dem Antritt seines Episkopats gehalten und welche großen Eindruck gemacht hatten; de viduis 15 Kapp., veranlaßt durch eine Wittwe welche in die zweite Ehe treten wollte; de virginitate 20 Kapp. c. 378, eine Rechtfertigung seiner Hochhaltung der Jungfräulichkeit und erneuerter Preis derselben; de institutione virginis sive sermo de virginis virginitate perpetua ad Eusebium civem Bononiensem 17 Kapp. nach 391; exhortatio virginitatis 14 Kapp. c. 393, Rede, die Ambros. zu Florenz gehalten bei Gelegenheit der Einweihung einer

Kirche, die eine Wittwe Juliane hatte herstellen lassen, welche ihren Sohn Laurentius, ihre drei Töchter und sich selbst der Ehelosigkeit geweiht hatte. Schon die Titel dieser Schriften zeigen, worauf sein hauptsächlichstes Interesse ging. Es ist der Preis der Virginität, als des christlichen Ideals. Vor Allem aber ist die Schrift zu nennen, in welcher er seine Ethik zusammenfassend niedergelegt hat: de officiis ministrorum ll. III[1], ein Seitenstück zu Ciceros gleichnamiger Schrift[2], deren Gang er einhält, im 1. Buch vom decorum, im 2. vom utile handelnd, im 3. vom Zusammenhang beider. Zunächst für die Kleriker seiner Diözese bestimmt, ist dieses Werk doch zugleich eine Moral für die Christen überhaupt mit vielen Beispielen aus der Schrift versehen, die ihm die Kunst der Systematik, von der er nichts wissen will, ersetzen sollen.[3] Das decorum wird nach den vier Kardinaltugenden abgehandelt. Nützlich ist, was unsere Frömmigkeit fördert und uns vollkommen macht. Das 3. Buch bespricht den Endzweck des menschlichen Lebens d. i. die Gottähnlichkeit. Nach dieser Vollkommenheit zu streben und den Anderen darin zu fördern ist unsere Pflicht. Die vier Kardinaltugenden (virtutes principales, erst später cardinales genannt) prudentia oder sapientia, justitia, fortitudo, temperantia werden christianisirt und bezeichnen (prud.) das Verhältniß gegen Gott, (just.) gegen den Nebenmenschen, (fortitudo) in Bezug auf die Begegnisse des Lebens, (temper.) gegen die eigene Person. Der Christ ist die Verwirklichung des antiken Ideals des Gerechten und Weisen, vir christia-

---

1) Ausg. v. Krabinger. Tüb. 1857.

2) Bittner, Commentatio de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris. Braunsb. 1849. Hasler, Ueber das Verhältniß der heidn. u. christl. Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceron. Buchs u. s. w. Münch. 1866. Leitmeier, Apologie der christl. Moral u. s. w. Münch. 1866. Dräseke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episcopi Mediolanensis de officiis libri tres inter se comparantur. In der Rivista di filologia eccl. IV. Turin 1875. Reeb, Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cic. u. Ambros. Vergleichung ihrer Schriften de off. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidn.-philos. u. christl. Ethik. Progr. der kgl. Studienanstalt Zweibrücken. 1876. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambros. Lpz. 1881. Förster, a. a. O. über die Ethik, S. 175—199: unvermitteltes Nebeneinander zweier heterogener Gedankenreihen. Ewald in s. Rezension Förster's: „Die rein transcendente „christliche" Fassung des höchsten Gutes gestattet in alle Wege weder eine Verschmelzung mit den antiken Elementen, noch überhaupt eine wirklich christliche, d. h. evangelische Darstellung der Ethik". Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche. Stuttg. 1882. S. 296 ff.

3) I, 25: Hoc artis est ut primo officium definiatur, postea in genera dividatur. Nos autem artem refugimus, exempla maiorum proponimus. — Sit igitur nobis vita maiorum disciplinae speculum, non calliditatis commentarium etc.

nus et justus et sapiens[1]; indem die christliche Ethik, anders als bei Cicero, durch den inneren Zusammenhang mit der Religion an Gott ein über den Staat oder die bloß abstrakte Tugend der antiken Ethik weit hinausgehendes transcendentes Ziel und zugleich wirksame Kraft gewonnen hat. Nicht bloß, wie dort, ratio sondern pietas fundamentum est omnium virtutum[2], mit der Grundbestimmung der der Antike unbekannten Demuth[3], und mit der Betonung der inneren Gesinnung in ihrer Beziehung zu Gott. Dem Trieb nach sittlicher Vollkommenheit, wie sie in der Menschennatur angelegt ist (perfectionis possibilitas) geht nun zur Seite der Glückseligkeitstrieb. Am Ziel treffen beide zusammen: ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio. Denn die Glückseligkeit, das summum bonum — welches dem Stoiker die Tugend selbst ist, während diese dem Ambr. nur das Mittel dazu — weiß der Christ in Gott, ihre Verwirklichung jenseits in der vita aeterna durch Gott[4], als fructus bonae operationis[5], nicht wie die antike Denkweise im Diesseits. Von dieser rein transcendenten Fassung des höchsten Gutes aus ließ sich freilich kein richtiges Verhältniß zu den Ordnungen und Aufgaben des irdischen Lebens gewinnen. Wie die stoische Moral (und Cicero) zwischen vollkommenen und unvollkommenen oder mittleren, gemeinen Pflichten (perfectum und medium) unterscheidet, so nimmt auch Ambrosius — im Einklang mit der bisherigen Entwicklung der kirchlichen Lehrweise — diesen Unterschied herüber und identifizirt ihn mit dem zwischen den Rathschlägen (consilia evangelica) und Geboten (praecepta).[6] Die Gebote erfüllen: nicht morden, die Ehe nicht brechen, nicht falsches Zeugniß geben', Vater

1) III, 4. 2) I, 27, 126. 3) II, 24, 122. 124.
4) II, 1, 3. 5) II, 2, 5.
6) I, 11, 36 ff.: officium autem omne aut medium aut perfectum est, quod aeque scripturarum autoritate probare possumus. Habemus etenim in evangelio dixisse dominum si vis in vitam aeternam venire serva mandata etc. Haec sunt media officia, quibus aliquid deest; denique dicit illi adolescens: omnia haec custodivi a juventute mea, quid adhuc mihi deest? Ait illi Jesus: si vis perfectus esse, vade, vende omnia tua etc. Et supra habes scripturam (oder ita est scriptum), ubi diligendos inimicos et orandum dixit pro calumniantibus et persequentibus nos et benedicere maledicentes. Hoc nos facere debemus, si volumus perfecti esse, sicut pater noster qui in coelo est etc. Hoc est igitur perfectum officium, quod κατόρθωμα dixerunt graece, quo corriguntur omnia quae aliquos lapsus potuerunt habere. Cicero's betreffende Worte I, 3, 8. III, 3, 14 lauten: media Stoici appellant; ea communia sunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressione discendi; illud autem officium quod rectum idem (Stoici) appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut idem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Die Stelle des Weisen nimmt bei Ambrosius der Christ ein.

und Mutter ehren, den Nächsten lieben wie sich selbst — das sind nach Ambr. mittlere Pflichten; dagegen die Feinde lieben, seine Habe verkaufen und den Armen geben, freiwillig fasten, Barmherzigkeit üben, die Ambr. nachdrücklich empfiehlt[1], u. dgl., das sind vollkommene Pflichten. Das heißt: es fehlt die Würdigung des berufsmäßigen Lebens und die richtige Erkenntniß der christlichen Vollkommenheit. Besonders hoch steht ihm die Ehelosigkeit. Das Hohe Lied gibt ihm die Farben, um die Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam zu schildern. Die Erzählung von der heil. Thekla, welche ihren Entschluß der Ehelosigkeit mit der Strafe der wilden Thiere im Amphitheater büßen sollte, aber vom Löwen, den man gegen sie losgelassen, geliebkost worden u. s. w. und ähnliche angebliche Wunder dienen ihm zum Beweis der Heiligkeit der Ehelosigkeit. Und so lobt er die Töchter, welche wider den Willen ihrer Aeltern sich dazu entschließen. Die Ehe ist ihm Beweis des Falls und der Schwäche. Die römischen Gesetze gegen die Ehelosigkeit, die er hart tadelt, sind nach seiner Meinung nur aus Haß gegen das Gelübde der Keuschheit gegeben. Er muß sich in seinen Schriften verantworten gegen den Vorwurf, daß er die Ehen und die Bevölkerungszunahme hindere.[2] Ueber das erste — antwortete er — würde er sich freuen; das zweite glaubte er widerlegen zu können. — Die Jungfrauen, welche sich selbst tödteten, um unter Verfolgungen ihre Keuschheit zu retten, pries er als heilige Märtyrerinnen[3] — anders allerdings als später Augustin. — Die zweite Ehe verwirft er, wenigstens bei den Wittwen, und läßt keine der gewöhnlichen Entschuldigungen oder Rechtfertigungen gelten.[4] — Beleidigern und Feinden Uebles zuzufügen verwirft er, im Unterschied von Cicero; nicht einmal gegen angreifende Räuber soll der Christ sein Leben vertheidigen — so verstand er die bekannten Worte Christi in der Bergpredigt.[5] So ist er auch der Kriegführung abgeneigt[6], wenn er auch nicht wagt, sie schlechthin zu verwerfen; denn in der Reichsarmee waren zu viele christliche Soldaten. Auch die

1) I, 11, 38: misericordia perfectos facit, quia imitatur perfectum patrem.

2) Vgl. die o. a. Schriften über die Jungfrauschaft. Stäudlin, a. a. O. III, 56 ff.

3) De virgin. III, p. 478 sq.

4) De viduis; de offic. II, 6: Quid etiam tam decorum quam ut vidua uxor defuncto viro fidem servet.

5) De offic. III, 4: vir christianus et justus et sapiens (so wiederholt: der Christ ist die Wirklichkeit des antiken Ideals des Gerechten und Weisen) quaerere sibi vitam aliena morte non debet, utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, ne dum salutem defendat, pietatem contaminet. 6) De offic. I, 35.

Todesstrafe ist er prinzipiell geneigt zu verwerfen, wagt es aber nicht geradezu, da christliche Richter in den Fall kommen konnten, solche Urtheile zu fällen. Er erinnert daran, daß Jesus (Joh. 8) die Ehebrecherin nicht verurtheilt hat und daß wir auf das Heil des Nächsten bedacht sein sollen. Man könne nicht wohl solche Richter geradezu von der Kommunion zurückweisen, aber „man habe gewünscht, daß solche Richter sich lieber freiwillig der Kommunion enthalten, als durch das Gesetz davon entfernt werden".[1] Man sieht wie unsicher die alte Kirche zu den Fragen des äußerlichen Lebens stand, sobald sie durch den Wechsel der Dinge in direktere Beziehung zu denselben treten mußte. Sie hatte die Worte Christi, welche von der inneren Gesinnung galten, als Gesetz für das äußere Verhalten gefaßt und die Bedeutung des irdischen Berufs nicht erkannt, weil sie ihren Standort nicht in der inneren Heilsgewißheit der Glaubensgerechtigkeit nahm, welche gegenüber dem äußeren Leben in der Welt die Freiheit ermöglicht hätte, ohne welche das Christenthum keine Weltwirklichkeit im eigentlichen Sinn erlangen kann, sondern seine Verwirklichung nur im Mönch finden kann. — Dieß Unvermögen, der Wirklichkeit der Dinge gegenüber den freien und richtigen Standort zu gewinnen, machte sich auch in der Frage des Privateigenthums geltend. Wenn er das jus privatum für usurpatio erklärt[2], so wirken auch hier gewiß stoische Motive ein.[3] Denn der Stoa ist die Natur das Maßgebende, woran alle Menschen Theil haben, also der Naturzustand der eigentlich normale — wie denn auch die Kyniker in ihrer Weise ihn verwirklichen und die Eremiten aus der Welt einer unnatürlichen Kultur zu ihm flüchten wollten. Dieser Gedanke der naturrechtlichen Gemeinsamkeit ist in der römischen Moral auch der folgenden Zeiten zu Hause. Allerdings wendet dann Ambrosius denselben christlich zu nachdrücklicher Empfehlung der Wohlthätigkeit. Nur freilich erscheint sie dann konsequent nicht unter dem Gesichtspunkt freier Liebe, sondern theilweiser Ausgleichung eines Unrechts. Was besonders Cyprian begonnen, das Almosen als sündentilgend zu empfehlen, das ist bei ihm entschieden ausgebildet. „Du hast Geld, kaufe deine Sünden los. Nicht Gott ist käuflich, aber du bist käuflich; kaufe deine Sünden los mit deinen Werken, kaufe dich los mit deinem Gelde".[4]

1) Epist. V, 51. Vgl. Stäudlin III, 69.
2) De offic. I, 28: natura jus commune generavit usurpatio jus privatum.
3) Vgl. auch Cic. de off. I, 7, 21: sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione — aut victoria — aut lege.
4) De Elia et jejuniis c. 20.

Da die Taufe nur von den rückwärtsliegenden Sünden befreit, so erscheint — seit Cyprian — das Almosen als eine zweite Taufe. „Ja ich möchte es unter Vorbehalt des Glaubens sagen, die Almosen gewähren noch mehr Vergebung als die Taufe. Denn die Taufe wird einmal ertheilt und verheißt einmal Vergebung; die Almosen aber bringen Vergebung so oft man sie gibt. Diese beiden also sind die Quellen der Erbarmung, die Leben geben und Sünden vergeben. Wer beide wahrnimmt, wird mit der Ehre des himmlischen Reiches beschenkt werden. Wer aber, nachdem er den lebendigen Quell (die Taufe) durch Sünden befleckt hat, zu dem Strom der Barmherzigkeit sich begibt, der wird auch Barmherzigkeit erlangen."[1] Mit lebhafter Beredtsamkeit tritt er für die Wohlthätigkeit ein, zunächst gegen die Glaubensgenossen: aus Gefangenschaft loszukaufen, vom Tode zu erretten, Frauen von der Schande, Aeltern ihre Kinder, Kindern ihre Aeltern zu schenken u. s. w.[2] Er kam selbst in den Fall, beim Einfall der Goten noch nicht gebrauchte Kirchengefäße einschmelzen zu lassen, um damit Gefangene und Gefährdete loszukaufen und hat sich mit beredten Worten darüber gerechtfertigt.[3] Das Zinsennehmen verwirft er unbedingt, wie es in der alten Kirche überhaupt verworfen wurde. Auch das mosaische Zugeständniß des Zinsennehmens von den Fremden ließ er nicht gelten; er deutete es auf Verhalten gegen die Feinde im Kriege.

§ 41. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Höhe. 2. Hieronymus.

Am Vorbild der praktischen Stoiker und Kyniker anknüpfend fand das Mönchthum auch im Abendland Eingang, wie ja die asketische Stimmung auch hier ihm entgegenkam. Den entschiedensten Ausdruck hat die asketische Richtung, welcher der Mönch als das Ideal des Christen erscheint, bei Hieronymus († 420) gefunden.[4]

1) Sermo de eleemosynis. 30. 31. Uhlhorn S. 277.

2) Stäudlin III, 71 verweist auf die Stellen de offic. I, 32–34. II, 15. 16. 18. 19. 21. Gravis culpa si sciente te fidelis egeat, si scias eum sine sumtu esse, famem tolerare, aerumnam perpeti, qui praesertim egere erubescat, si in causam ceciderit aut captivitatis suorum aut calumniae et non adjuves, si sit in carcere et poenis et suppliciis propter debitum aliquod excrucietur —, si tempore periculi, quo rapitur ad mortem, plus apud te pecunia tua valeat, quam vita morituri.

3) De offic. II, 28.

4) Zöckler, Hieron., s. Leben u. Wirken u. s. w. Gotha 1865.

Vita S. Pauli eremitae; vita S. Hilarionis; vita S. Malchi; S. Pachomii regula; adv. Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae c. 383; adv. Jovinianum ll. II (über die Verdienstlichkeit des Fastens und des ehelosen Lebens); adv. Vigilantium (über Märtyrer- und Reliquienverehrung); sehr viele Briefe moralisch-asketischen Inhalts: Empfehlung des Mönchslebens, gegen die Laster und Thorheiten der Zeit, und zur christlichen Sittengeschichte und Anweisungen zur christl. (mönch.) Vollkommenheit an Einzelne aus dem Kreis von Freunden und besonders Freundinnen (Paula und Eustochium, Marcella, Fabiola u. A.), der sich um ihn gesammelt hatte. Prakt. Vorschriften und Rathschläge für Verehlichte: ep. 107 ad Laetam und ep. 128 ad Gaudentium, auf relig. Kindererziehung sich beziehend; ep. 71 ad Lucinium und ep. 122 ad Rusticum, Ermahnung zu mönchisch-enthaltsamem Leben in der Ehe; für Wittwer und Wittwen: ep. 66 ad Pammachium, ep. 118 ad Julianum, ep. 54 ad Furiam, ep. 79 ad Salvinam, ep. 117 ad matrem et filiam, ep. 123 ad Ageruchiam; andere für Jungfrauen: die berühmte ep., oder vielmehr libellus, 22 ad Eustochium (a. 384) de custodienda virginitate (p. 88—226), ep. 130 ad Demetriadem, auch ep. 38 ad Marcellam und ep. 117; für Mönche und solche die es werden sollen: ep. 14 ad Heliodorum, die berühmte ep. 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum a. 394 (durch die Reichhaltigkeit seiner Vorschriften das prakt.-theologische Hauptwerk des Hieron., und gewissermaßen ein Abriß einer Pastoraltheologie auf mönchisch-asketischem Standpunkt); ep. 125 ad Rusticum monachum.[1] Ein Verächter der Ehe und schwärmerischer Verehrer der Ehelosigkeit des Mönchthums: laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant.[2] Dagegen Luther: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo; denn er schreibet nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselben, so wäre es etwas; aber er lehret nichts, weder vom Glauben, noch von Hoffnung, weder von der Liebe, noch von Werken des Glaubens“.[3] Die berühmte Schilderung von seinen

---

1) Zöckler, a. a. O. S. 447 f. 2) Ep. 22, 20.

3) Tischreden, WW. 62, 120. Vgl. auch Tischr. WW. 61, 210: „Da hat S. Hieron. ein schändlich Buch wider Jovinianum von den Wittwen geschrieben, so den ersten Glauben und Treue brechen: gleich als wäre es ihnen unrecht wiederum zu freien, da doch der Text bald hernach klar dringet und sagt: Ich will, daß die jungen Wittwen freien u. s. w. St Paulus spricht: Es ist gut, kein Weib berühren. Daraus folgert Hieron.: Ergo, so ists böse freien; da doch Paulus das Wörtlein böse heißt an dem Ort arbeitsam, müheselig oder schwer“.

(vergeblichen) Selbstpeinigungen zur Bekämpfung der fleischlichen Begierde im 22. Briefe[1] läßt die ganze Mühseligkeit dieser Gesetzesarbeit erkennen, welche auf dem Wege des asketischen Enthusiasmus eine sittliche Vollkommenheit erstrebt im Widerspruch mit der Natur wie mit dem Willen Gottes, statt die wahre christliche Vollkommenheit in der aus dem Glauben an die Gnade stammenden dankbaren Liebe zu suchen; wenn auch die Opposition gegen das in der Kirche unter dem Schein der Frömmigkeit platzgreifende weltliche Treiben und sinnliche üppige Wesen berechtigt und heilsam war und die sittliche Strenge und Rücksichtslosigkeit gegen die eigene Natur Respekt einflößt. In der Ethik selbst hat er nichts Eigenthümliches. In der Tugendlehre legt er den aristotelischen Tugendbegriff — der Mitte, des Maßes — zu Grunde[2] und nimmt die bekannten vier Kardinaltugenden herüber.[3] Mit den drei theologischen Tugenden fides, spes, caritas hat er sie noch nicht zusammengestellt, wie dieß von Augustin an Lehrweise wurde.[4]

Wie sehr ihm der rechte christliche Verstand fehlte, zeigen seine Ausführungen vom Naturgesetz. Zwar theilt er diese Lehre selbst mit der früheren Zeit, die sich darin an die Stoa anschloß, und es ist zunächst gegen den jüdischen Hochmuth gemeint, wenn er ausführt[5], daß die Juden nicht meinen sollen, sie hätten allein das Gesetz des Herrn empfangen, quod universae primum gentes totusque orbis naturalem acceperit legem; aber er geht dann so weit, den Werken dieses Naturgesetzes den Geist Gottes zuzuschreiben.[6] Das hängt mit seiner, trotz aller Polemik gegen Pelagius doch pelagianisirenden Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens zusammen. In nostro consistit arbitrio, bonum malumve eligere. Velle et currere meum est; nur allerdings muß Gott seine Gewährung dazu geben. Nostrum est rogare, Dei tribuere quod rogatur; nostrum incipere, illius perficere; nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus. — Constat inter nos, in bonis operibus post propriam

---

1) An Eustochium c. 7.

2) Leben der heil. Paula c. 20: „Nach dem Ausspruch der Philosophen: μεσότης ἡ ἀρετή, ὑπερβολὴ κακία wird Maßhalten für die Tugend und Uebertreibung für das Böse gehalten, was wir mit dem kurzen Wort ausdrücken: ne quid nimis".

3) Ep. 52 ad Nepotianum c. 13. Der rechte Schmuck sind Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit. „In diese vier Himmelsgegenden schließe dich ein; dieses Viergespann bringe dich als einen rechten Wagenlenker Christi geraden Laufes zum Ziele hin" u. s. w. Ep. 64 ad Fabiolam c. 21 werden die vier Seiten des hohenpriesterlichen Amtsschildes darauf gedeutet. Ep. 66 ad Pammach. c. 3 bezieht Hieron. jene vier Tugenden auf die Paula (justitia), ihre beiden Töchter Paulina (temperantia) und Eustochium (fortitudo, wegen ihrer Virginität) und ihren Schwiegersohn Pammachius (prudentia).

4) Zöckler, a. a. O. 455. 5) Im Kommentar zu Jesaj. 24, 6.

6) Zu Gal. 3, 2: sciebat Paulus Cornelium centurionem spiritum ex operibus accepisse, sed non ex operibus legis, quam nesciebat.

voluntatem Dei nos niti auxilio. Nostrum quidem est velle et currere, sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad Dei misericordiam pertinet, atque ita fit, ut et in voluntate nostra et in cursu liberum servetur arbitrium, et in consummatione voluntatis et cursus Dei cuncta potentiae relinquantur.[1] Wenn es heißt: „willst du vollkommen sein, so verkaufe" u. s. w. — führt Hieron. im Brief an Pammachius c. 8 aus —, so wird also die Vollkommenheit auf den freien Willen gestellt. Darum wird auch die Jungfrauschaft nicht befohlen, sondern dem freien Willen anheimgestellt; dieser soll nach dem Lohne ringen. Auf diesem Boden also der Freiheit ruht bei ihm die Empfehlung der Vollkommenheit des Mönchthums und der Askese. Seine Stellung dazu mögen zunächst Aeußerungen aus seinem Briefe an die Jungfrau Eustochium charakterisiren. „Höre Tochter und siehe und neige dein Ohr und vergiß dein Volk und das Haus deines Vaters, und der König wird nach deiner Schönheit verlangen", mit diesen Worten des 45. Psalms beginnt er diesen Brief oder vielmehr Abhandlung über die Jungfrauschaft. Eustochium soll sich hüten, zurückzublicken wie Lot's Weib, nachdem sie Sodom verlassen (c. 2). Denn die Schwachheit des Fleisches (c. 3) und die Versuchung des Teufels (c. 4) kann zu Fall bringen, der nicht wieder gut gemacht werden kann (c. 5). „Da wäre es besser gewesen, ein irdisches Eheband einzugehen, auf der Ebene zu wandeln, als zu den Höhen der Vollkommenheit emporstrebend in die Tiefe der Hölle zu sinken" (c. 6). Höchst charakteristisch sind die eigenen Bekenntnisse des Hieron. (c. 7) über die Anfechtungen der Sinnlichkeit bei aller Askese und, wie man leicht sieht, gerade durch die Unnatürlichkeit derselben veranlaßt.[2] „O wie oft glaubte ich mich nicht selbst damals, als ich in der Wüste war und in jener weiten Einöde, die von der Sonnengluth ausgebraunt, den Einsiedlern nur einen schauerlichen Aufenthalt gewährt, mitten in die römischen Freudengenüsse versetzt! — Meine vom Bußsack entstellten Glieder starrten und die rauhe Haut hatte die Farbe Aethiopiens angenommen. Täglich flossen Thränen, täglich machte ich mir in Seufzern Luft, und wenn bisweilen der Schlaf in meinem inneren Kampf mich überwältigte, so warf ich die kaum zusammenhängenden Glieder auf die bloße Erde hin. Von Speise und Trank will ich schweigen, da auch kranke Mönche nur frisches Wasser trinken und Gekochtes zu essen für Ueppigkeit gilt. Jenes Ich, der ich mich selbst aus Furcht vor der Hölle zu diesem Kerker verurtheilt hatte, und nur der Genosse von Skorpionen und wilden Thieren war, ich glaubte dennoch oft mitten in die Reigen der Mädchen mich versetzt. Das Gesicht war bleich vom Fasten, aber der Geist brannte im kalten Körper von heißen Begierden, und vor der Phantasie eines Menschen, der dem Fleische nach längst gestorben war, brodelten förmlich nur die Reizungen der Sinnlichkeit empor. So von jeder Hülfe entblößt, warf ich mich zu den Füßen Jesu, benetzte sie mit Thränen, trocknete sie ab mit meinen Haaren und bändigte das Fleisch mit wochenlangem Fasten. Ich schäme mich nicht der Erbärmlichkeit meiner unseligen Gemüthsbeschaffenheit. Ich erinnere mich, wie ich oft Tag und Nacht hindurch schreiend zugebracht und nicht eher nachgelassen habe, meine Brust mit Schlägen zu strafen, bis der Herr mich schalt und der

1) Aus Dialog. contra Pelag. II. Vgl. Stäudlin III, 86 f.
2) Das Folgende nach der Uebers. von Leipelt in der Kemptener Sammlung.

innere Friede zurückkehrte. Auch meine Zelle als die Mitwisserin meiner schlechten Gedanken fürchtete ich, und gegen mich selbst erzürnt und streng, drang ich allein immer tiefer in die Einöde. Wo irgend eine Thalschlucht, ein rauher Berg, ein schroffer Felsen sich zeigte, dort schlug ich meine Stätte zum Gebet, dort den Kerker meines elenden sündigen Fleisches auf, und da glaubte ich bisweilen — der Herr selbst ist mein Zeuge — freilich nach vielen Thränen und eifrig zum Himmel erhobenen Augen, mitten in der Gesellschaft der himmlischen Engelschaaren zu weilen und sang dann freudig und fröhlich: „Hinter dir wollen wir dem Geruche deiner Wohlgerüche nachlaufen" (Hohesl. 1, 3. Luther: „Daß man deine gute Salbe rieche, dein Name ist eine ausgeschüttete Salbe; darum lieben dich die Mägde. Zeuch mich dir nach, so laufen wir")". Wenn in dieser Schilderung auch noch so viel Rhetorik ist, so bleibt doch noch genug übrig, um einen Eindruck von der unnützen Selbstquälerei zu geben, durch welche man auf diesem vermeintlichen Heilsweg durch eigene Anstrengung zum Frieden kommen wollte, um am Ende nur bei einer ähnlichen Selbsttäuschung der Ekstase anzukommen, wie der Neuplatonismus eines Plotin. Man quälte sich ab in der Mühe der eigenen Wege, weil man den Weg des Friedens nicht kannte, welchen die Gewißheit der Rechtfertigungsgnade gibt. Das ist die Wurzel aller dieser Verirrungen der herrschenden Ethik. So ist auch der Rath, den Hieronymus den Jungfrauen zu geben weiß, nicht etwa Verweisung auf die Gnade Gottes, sondern allerlei eigenes Werk. Vor Allem (c. 8): „Daß die Braut Christi den Wein fliehe wie Gift", denn „Wein und Jugend, das sind zwei Zündstoffe der Wollust. Warum sollen wir Oel ins Feuer gießen?" Sodann überhaupt fasten, damit „der Hunger uns, welche die Sättigung aus dem Paradiese vertrieben hat, wieder dahin zurückführe" (c. 10). „Nicht als ob Gott, der Schöpfer und Herr des ganzen Weltalls, an dem hungrigen Gebell unserer Eingeweide und an unserem leeren Magen oder an der Gluth unserer Lungen Wohlgefallen habe; sondern die Keuschheit kann nur auf keine andere Weise gesichert sein." Wenn Hiob, der unbefleckte und schuldlose, vom Teufel sagt: seine Kraft ist in seinen Lenden und seine Macht in dem Nabel, so sind mit diesen Worten die Schamtheile gemeint. In diesem Sinn sollen wir mit umgürteten Lenden die Lampen des Evangeliums festhalten. „Alle Macht des Teufels gegen die Männer liegt also in ihren Lenden, alle seine Stärke gegen die Frauen in dem Nabel" (c. 11). — So wird die ganze sittliche Aufgabe auf die Bekämpfung — und zwar eine sehr äußerliche — der Sinnlichkeit zurückgeführt. Allerdings bot jene Zeit auch unter den christlichen Jungfrauen gerade auf diesem Gebiet ein reiches Feld verwerflichster Sünde, und Hieron. spricht im weiteren Verlauf von den Künsten der Unfruchtbarmachung und der Abtreibung der Frucht u. s. w. (c. 13) oder der sogen. Agapeten, d. i. der verdächtigen Frauen in den Häusern der Kleriker und Mönche (c. 14), und ebenso der schmeichelnden Kleriker (c. 16). „Sei eine nächtliche Cikade" — ruft Hieron. c. 18 der Eustachium zu —; wasche in jeder Nacht dein Lager und benetze dein Bette mit deinen Thränen. Singe Psalmen im Geist u. s. w. Sie soll nichts wissen wollen von dem Verwerfungsurtheil über die Ehelichen: Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären. „Du sollst des Todes sterben" — das ist das Ende des Ehestandes. „Aber mein Lebensberuf ist über das Geschlecht erhaben. Mögen die Verheiratheten ihr vergängliches Bündniß und ihre Ehren-

titel behalten; meine Jungfrauschaft wird mir in Maria und Christus geheiligt" — so soll sie sprechen (c. 18). „Die Verheiratheten mögen ihren Ruhm darin suchen, daß sie hinter den Jungfrauen die Nächsten sind." „Es ziehen vorüber die Stürme dieser Welt und wälzen sich dahin am Streitwagen Gottes so schnell wie die Räder. Da mögen sich einen Rock zusammenflicken, welche das ungenähte Kleid, das von oben stammt, verloren haben, und nun ein Ergötzen finden an dem Geschrei der Kinder, welche schon im ersten Augenblick ihres Lebens trauern und weinen, daß sie geboren sind" (c. 19). „Ich billige die Heirathen, ich lobe den ehelichen Stand, aber nur weil er mir Jungfrauen erzeugt. Ich sammle die Rose von den Dornen, Gold aus der Erde, die Perle aus der Muschel." „Bist du unwillig" — redet er rhetorisch eine Mutter an — „wenn deine Tochter, die du sorgsam in der Jungfrauschaft bewahrt hast, nicht die Gattin eines untergeordneten Soldaten, sondern des Königs selber werden will? Sie hat dir eine große Wohlthat erwiesen: du bist die Schwiegermutter Gottes geworden" (c. 20). Im alten Bund war das Gut der Enthaltsamkeit nur bei den Männern. „Eva dagegen gebar beständig Kinder in Schmerzen. Als aber die Jungfrau gebar — da ward jener Fluch gelöst. Der Tod ist von Eva, das Leben aber durch Maria. Deßhalb ergoß sich auch reicher die Gabe der Jungfrauschaft auf die Frauen, weil dieselbe von einer Frau den Anfang genommen hatte. Sobald der Sohn Gottes in diese Welt eingetreten war, gründete er sich eine neue Familie, damit er, der bisher von Engeln angebetet wurde im Himmel, auch Engel auf Erden habe" (c. 21). Wiederholt führt Hieron. die „großen Beschwerden der Ehe" ins Feld (c. 22), als ob das ein richtiger Grund wäre. Selbst solche Sophismen verschmäht er nicht, wie dieses, daß die Leistung der ehelichen Pflicht die Erfüllung der apostolischen Mahnung unmöglich mache, unablässig zu beten, da doch bei jener das Gebet aufhören müsse, also jene apostolische Erinnerung sich nur mit der Jungfräulichkeit vertrage (c. 22). Hieronymus war Menschenkenner genug, um nicht die Gefahren, die einer Jungfrau, zumal in einer Umgebung, wie sie Rom damals bot, drohten, zu kennen und eine Reihe heilsamer Ermahnungen und Warnungen zu geben: vor unnöthigem Ausgehen (c. 25 f.), vor äußerer Darstellung der Frömmigkeit u. s. w. (c. 27), und vor den Scheinfrommen. Höchst anschaulich schildert er die galanten Priester, welche die Neuigkeiten der Stadt von Haus zu Haus tragen und sich damit bei den Frauen beliebt machen (c. 28); oder auch die weiblichen Schmeicheleien oder Zierereien u. dgl. (c. 29). Um vor ungeeigneter Lektüre zu warnen, erzählt er seinen Fiebertraum, wie er vor dem Richterstuhl Gottes als ein Ciceronianer auf Geheiß Gottes geschlagen und zur Hölle verurtheilt, und nur, weil er nie wieder weltliche Bücher zu lesen versprochen, entlassen wurde. Er habe nach dem Erwachen noch blau geschlagene Schultern gehabt und die Schläge gefühlt (c. 30). Um die Armuth und die Vermeidung der Habsucht zu empfehlen, schildert er das Leben der ägyptischen Einsiedler, der unordentlichen sogen. Remoboth (c. 34), der Mönchsgemeinschaften mit ihrem geregelten Tagewerk (c. 35) und der Anachoreten (c. 36), um dann zu den Vorschriften über das **Gebetsleben** überzugehen. „Die 3., 6. und 9. Stunde, die Prim und die Vesper kennt jeder. Auch gegessen soll nicht werden ohne vorheriges Gebet, und vom Tisch ebenso wenig aufgestanden werden als nach vollbrachter Danksagung gegen den Schöpfer. In der Nacht

soll man zwei- bis dreimal aufstehen und über das nachdenken im Geist, was wir aus der heil. Schrift auswendig wissen. Wenn man aus dem Hause geht, waffne man sich mit dem Gebet; wenn man von der Straße zurückkehrt, bete man, bevor man sich hinsetzt. — Bei jeder Handlung, bei jedem Beginnen mache die Hand das heilige Kreuzeszeichen des Herrn" (c. 37). Die Liebe Christi aber überwindet alle Hindernisse und macht Alles, auch das Schwerste leicht (c. 39 f.) und der himmlische Lohn entschädigt für Alles (c. 41). — Man sieht, dieser sogen. Brief ist ein ganzes Kompendium asketischer Lebensführung. — Diese **Verherrlichung der Askese**, sowohl ihres Lohnes als ihrer Schilderung selbst mit möglichst grellen Farben, begegnet uns immer wieder bei Hieron. So wenn er über den befreundeten **Bonosus**, der sich auf den dalmatinischen Inseln dem Einsiedlerleben ergeben, an Rufinus schreibt (c. 4): „Er steigt schon auf der von Jakob im Traum geschauten Leiter empor; er säet in Thränen, um in Freuden zu ernten u. s. w. Es starren seine Glieder von dem häßlichen Bußgewande; aber so wird man leichter Christo in den Wolken entgegengerückt. Er kostet nicht die Annehmlichkeit lieblicher Quellen, aber er trinkt aus der Seitenwunde des Herrn das Wasser des Lebens". — Den **Heliodorus** tadelt er, daß er seine Absicht, Einsiedler zu werden, aufgegeben. Wenn aus Rücksicht auf seine alte Mutter, so gilt, daß wer die Aeltern über Christus stellt, seine Seele verliert (c. 3). Willst du vollkommen sein, sagt der Herr, so verkaufe, was du hast u. s. w. „Du hast ihm versprochen, vollkommen zu sein." „Der vollkommene Diener Christi aber besitzt nichts außer Christus, oder er ist, wenn er noch etwas außer Christus besitzt, nicht vollkommen" (c. 6). Solche Vollkommenheit aber ist in den heimischen Verhältnissen nicht möglich. „Nicht vollkommen sein zu wollen aber ist Sünde" (c. 7). „Was treibst du doch, Bruder, in der Welt, der du doch größer bist als die Welt? Wie lange sollen dich die Schatten der Häuser festhalten? Wie lange der Kerker rauchiger Städte dich einschließen?" Von der Wüste dagegen rühmt er: „Hier kann man der Bürde des Körpers sich entledigen und zum reinen Glanze des Aethers sich emporschwingen". Darin spricht sich dieselbe Stimmung aus, wie z. B. in den Meditationen Mark Aurel's. Nur daß Hieron. sie noch zu steigern weiß. „Du fürchtest die Armuth? Aber Christus preist die Armen selig. Dich schreckt die Arbeit? Aber kein Wettkämpfer erringt ohne Schweiß die Krone. Du denkst an die knappe Nahrung? Aber der Glaube fürchtet nicht den Hunger. Du scheust dich, die vom Fasten ausgehungerten Glieder auf die bloße Erde zu strecken? Aber es schläft der Herr bei dir. Es entsetzt dich das ungekämmte Haar des struppigen Hauptes? Aber dein Haupt ist ja Christus. Schreckt dich die unermeßliche Weite der Wüste? So lustwandle im Geist durch das Paradies. Die rauhe Haut schrumpft ohne Bäder zusammen? Aber wer in Christo einmal gewaschen ist, hat nicht nöthig, sich abermals zu waschen" (c. 10). — Also je schmutziger, desto heiliger. Vom heil. **Hilarion** erzählt Hieron. in seiner Lebensbeschreibung desselben c. 10: „Den groben Bußsack, den er einmal angezogen, wusch er niemals, weil er meinte, es sei überflüssig, im Bußgewand Reinlichkeit zu suchen. Auch die Tunika wechselte er nicht eher, als bis sie ganz zerrissen war". Wenn die ausgehende alte Welt in Naturgenuß und Kulturüppigkeit geschwelgt hatte, so schwelgt diese Askese in Kultur- und **Naturverneinung**, auch in Verneinung gottgewollter **natürlicher Empfindung**.

In seinem Brief an Paula rühmt Hieron. (c. 5) an der heiligen Melania, daß sie, als sie hart nach einander ihren Mann und zwei Söhne verlor, auch nicht eine Thräne vergoß, sondern „zu den Füßen Christi hingeworfen, lächelte sie ihn an, als ob sie ihn selber umarmt hielte". „Nun kann ich dir noch ungehinderter dienen, o Herr", sprach sie, „da du mich von einer solchen Last befreit hast"! So sehr ist für diese asketische Denkweise alles Bewußtsein des irdischen Berufs und seines Gottesdienstes geschwunden. Vielleicht am stärksten ist dieß im Leben der heil. Paula ausgesprochen, wie sie ihre Verwandten und ihre Kinder verläßt, sich nach Bethlehem zurückzuziehen (c. 6). „Der kleine Toxotius streckt seine bittenden Hände am Ufer nach ihr aus; Ruffina, deren Hochzeit nahe bevorstand, beschwor sie schweigend mit ihren Thränen, sie möge doch ihre Hochzeit abwarten. Jene aber, trockenen Auges zum Himmel blickend, überwand die Liebe zu den Kindern durch ihre Liebe zu Gott. Sie wollte nichts wissen von ihrer Mutterschaft, um sich als Magd Christi zu bewähren." — „Unter feindlichen Scharen und in der harten Noth der Gefangenschaft gibt es nichts Grausameres, als wenn Kinder von den Aeltern getrennt werden. Hier aber erduldete solches gegen die Rechte der Natur die Fülle des Glaubens" 2c. Er liebt es, die Ehe als „Sklavenjoch" zu bezeichnen[1], und es ist ein Lieblingsthema von ihm, die Beschwerden des Ehestandes zu schildern, um dadurch seine Abmahnung davon zu unterstützen, wie z. B. im Brief an die junge Wittwe Furia aus altpatrizischem Geschlecht (c. 5). Wem sie aber dann ihre Reichthümer hinterlassen soll? „Christo, der nicht stirbt." Wen sie zum Erben einsetzen soll? Ihn, der ihr Herr ist. Wenn auch ihr Vater sich betrüben wird, so wird doch Christus sich freuen. Ihre Familie wird traurig sein, aber die Engel werden sie beglückwünschen. Ihre Keuschheit aber zu bewahren, sind Enthaltsamkeit und Fasten (c. 8), die Enthaltung vom Weingenuß (c. 10), Gebet und geistliche Lesung nöthig (c. 11). — „Mögen die Fleisch essen, die dem Fleische dienen", schreibt er an Salvina (c. 7), „deren unbändiges Verlangen nach dem Beischlafe steht u. s. w. Sie, deren Schoß die Leibesfrucht trägt, mögen sich am Fleische satt essen." Immer wieder kommt er auf das Fasten zurück. Das ist fast sein A und O und das vorzüglichste Mittel der Abtödtung, die er fordert. Und doch muß er selbst in seinen Lebensbeschreibungen heiliger Mönche, des Paulus, Hilarion, Malchus, womit er seiner Zeit eine beliebte Romanlektüre lieferte, in welcher ihr das christliche Ideal vor Augen gestellt werden sollte, selbst ausführen, wie jene unnatürliche Abtödtung nur die Sinnlichkeit um so mehr rege gemacht. „Wie oft kam es vor" — schildert er im Leben Hilarion's (c. 7) — „daß ihn, wenn er auf seinem Lager hingestreckt war, entblößte weibliche Gestalten beunruhigten, oder wenn er hungerte, seiner Phantasie sich die leckersten Gastmähler vorstellten." — So widerlegte jene Askese sich selbst. Man kann zwar verstehen, wie Hieron. zu solchen Uebertreibungen der Askese u. s. w. kam, wenn man seine Schilderungen der Eitelkeit, Putzsucht, Fleischeslust liest, wie sie auch unter Frauen, Jungfrauen, jungen und alten Wittwen der christlichen Gemeinde in Rom herrschten, sowie der Unwürdigkeiten, deren sich gefallsüchtige Kleriker schuldig machten.[2]

---

1) Z. B. Ep. 77 an Oceanus über das Leben und den Tod der Fabiola c. 4.
2) An Nepotian c. 5. 6.

Es ist ein widerwärtiges Bild, das uns hier vor die Augen tritt, wenn wir auch der Feder des Hieron. gern zutrauen werden, daß sie das Bild über das Maß dunkel zeichnet. Aber es ist doch nicht bloß dieser Gegensatz, der seinen Enthusiasmus für die Askese veranlaßt; sondern der falsche Begriff der christlichen Vollkommenheit, wie er ihn besonders in seiner Streitschrift gegen Jovinian[1] zu Grunde legt und entwickelt, und welcher naturnothwendig sich einstellt, wo die richtige Voraussetzung der Glaubensgerechtigkeit fehlt.

§ 42. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Höhe. 3. Augustinus.

Augustinus bezeichnet auf der einen Seite den Abschluß der bisherigen Entwicklung speziell der abendländischen Kirche in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit, auf der anderen bildet er die Grundlage der weiteren Entwicklung der abendländischen Theologie in ihrem Unterschied von der griechischen, welcher die Einwirkung Augustins ferngeblieben ist. Zum Gebiet der Moral gehören mehr oder minder, zunächst die antimanichäischen Schriften de moribus eccl. cath. et de moribus Manichaeorum; de natura boni; de continentia c. 395 (über Ps. 141, 3. 4 über die Enthaltsamkeit im Gegensatz zu den Manich.); de bono conjugali c. 400 (gegen die Manich über die göttliche Einsetzung, die Würde, den Zweck, die monogamische Form der Ehe, die Pflichten der Ehegatten gegen einander); ferner de sancta virginitate (durch Jovinian veranlaßt, die Erhabenheit und höhere Verdienstlichkeit der Jungfrauschaft; empfiehlt den Jungfrauen Demuth, Gebetseifer, Zurückgezogenheit) und de bono viduitatis c. 414 (ep. ad Julianam viduam); de adulterinis conjugiis (1 Kor. 7, 10; daß geschiedene Ehegatten einander nicht wieder ehelichen dürfen); de fide et operibus c. 413 (über die Nothwendigkeit auch der guten Werke zur Seligkeit); enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate 421; de sacra scriptura speculum 428 (eine Zusammenstellung und Erläuterung moralischer Sentenzen aus der h. Schr.); de mendacio 395 (ob unter gewissen Umständen die sog. Nothlüge zulässig sei); contra mendacium 420 (gegen die Priscillianisten und ihren Grundsatz: jura, perjura, secretum prodere noli); de opere monachorum c. 400 (gegen die Trägheit, Hochmuth und unstätes Umhertreiben der Mönche; Forderung der Arbeit; durch Augustins Autorität sowohl für die Entwicklung des abendländischen Mönchthums sowie für die wirthschaftliche Würdigung der Arbeit überhaupt bedeutsam); de civitate Dei an verschiedenen Orten,

1) Vgl. später.

auch die confessiones vielfach. Die abendländische Richtung in ihrem Unterschied von der griechischen vertritt er insofern, als ihm vor allem auf das Verhältniß zu Gott, wie es sich im Willen vollzieht, also auf die praktische Seite das Schwergewicht fällt, obgleich auch die Motive der Erkenntniß sein Interesse stark beeinflußten.

Die Richtung seines Denkens wie das Verlangen seiner Seele auch in der Zeit seiner Verirrungen führten ihn dazu, in Gott Ziel und Quell alles Seins zu finden und so denn ihn zum Ausgangspunkt seiner Gedanken zu machen. Dabei fiel ihm das Sein im metaphysischen und im ethischen Sinn zusammen, so daß ihm Gott, weil das wesenhafte Sein, die wahre Realität, auch zugleich das allein Gute und wahre Gut, das summum bonum war.[1] Das ist ein Grundgedanke, der sein ganzes Denken beherrscht. Demnach ist das Ziel des Menschen die Einigung mit Gott. Diese ist freilich in ihrer vollen Wirklichkeit erst eine Sache der Zukunft; das wesentliche Leben ist das jenseitige, zukünftige.[2] Die Philosophen verlegen das höchste Gut in diese Welt, was doch durch das Elend dieses Lebens und den steten Kampf der Tugend mit den Lastern widerlegt wird.[3] Den Christen liegt es jenseits: es ist der vollkommene Friede und der Genuß Gottes und in Gott.[4] Im Vergleich dazu ist das gegenwärtige Leben nicht res sondern spes[5], nicht als Leben sondern als Tod zu erachten[6]; die Christen sind nur Pilger zum ewigen Leben, zum himmlischen Vaterland.[7] Dieses gegenwärtige Leben ist miseria[8]; nicht bloß von der heidnischen Welt gilt diese pessimistische Betrachtungsweise, sondern auch von der — äußerlich — christlichen Welt des römischen Reichs überhaupt.[9] Erst dort ist Ruhe, Feiern von der Arbeit und Mühsal dieses Lebens, quies, vacare[10], seliges Schauen, visio.[11] In dieser Be-

1) Z. B. de mor. eccl. cath. I, 13.

2) Z. B. de civ. Dei XIX, 4. Vgl. hiezu überhaupt Herm. Reuter, Augustin. Studien VI: Weltl. u. geistl. Leben u. s. w. S. 358—478.

3) De civ Dei XIX, 4.

4) l. c. 13: pax coelestis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. 5) Ep. 140 § 17. Tom. II, 559.

6) In comparatione vitae aeternae — non vitam sed mortem esse deputandam. Ep. 56 § 2. T. II, 190 B.

7) Z. B. de doctr. christ. I, 4. T. III, 7.

8) De civ. Dei XIX, 10. T. II, 323. § 25. 26.

9) So nicht nur in de civ. Dei, sondern auch in seinen Predigten vor der Gemeinde. Vgl. Reuter, a. a. O. S. 371.

10) Sermo 339 § 6. T. VIII, 1310 G. Summe vacabitur: Sermo 340 c. 30 § 31. T. VIII, 1437.

11) Patria contemplationis angelorum. Sermo 38 c. 8 § 11. T. VII, 199. Ubi secura quies erit et ineffabilis visio veritatis. De genesi ad literam c. 26 § 54. T. III, 415 D.

stimmung macht sich, wie man sieht, das griechische Motiv des Erkennens und des mystischen Schauens geltend. Aber Augustin sucht damit doch auch das abendländische der Bewegung und des Willens zu verbinden. Er bezeichnet jenes Leben als einen status motus, als ein thätiges Schauen[1], im Sinne des Liebens[2], und spricht in diesem Sinn von gaudere, delectari, frui.

Wenn hier der Gegensatz zwischen hier und dort, jetzt und zukünftig vorschlägt, so bemüht sich Augustin doch diese Gegensätze wieder zu verbinden, und zwar sowohl durch den Begriff des Seins, wie er es faßt, als durch die Bestimmung des christlichen Lebens als Liebe.

Zunächst durch den Begriff des Seins. Es war besonders der Gegensatz gegen den Manichäismus, der ihm die Würdigung auch dieser gegenwärtigen und materiellen Welt nahe legte und ihn dem manichäischen Pessimismus einen „ästhetisch-metaphysischen Optimismus“[3] gegenüberstellen ließ. Denn wenn Gott das wahre Sein ist, so ist er auch das Sein in allem das ist, und alles hat Antheil an der Realität des Seins, sofern es Antheil an Gott hat. Die Welt aber ist getragen und durchwirkt von göttlicher Gegenwart und göttlichen Ordnungen und dadurch ein großartiges Kunstwerk, etwas Reales, ein Gut. Von da aus findet Augustin die Würdigung des irdischen Guts: Reichthum ist keine Sünde; der reiche Mann ist nicht wegen seines Reichthums verdammt worden; die Synode zu Diospolis verurtheilt den den Pelagianern schuld gegebenen Satz, daß wenn die Reichen nicht nach der Taufe auf ihren Reichthum verzichteten, sie keinen Antheil am Reiche Gottes hätten.[4] So findet er ein Verhältniß zum irdischen Besitz, zur Arbeit, zum Staat u. s. w. Wiewohl alle diese Anerkennungen durch die asketische Betrachtungsweise wieder durchkreuzt werden.

Die andere Vermittlung liegt in dem sittlichen Verhalten der Liebe. Und damit betreten wir den eigentlichen Boden der augustinischen Ethik. Denn wenn das Ziel des Menschen die Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft ist, worin seine Seligkeit beruht[5], so ist es die

1) De civ. XXII, 30. 2) De gen. ad lit. XII, 31 § 59. T. III, 419 A.
3) Reuter, a. a. O. S. 373.
4) Divites baptizatos nisi omnibus abrenuntiarent, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis nec eos habere posse regnum Dei. Dagegen gibt Aug. Ep. 157 § 26. 27. 30. T. II, 721 eine Apologie der sittl. Bedeutung des irdischen Guts. — Vgl. über diese Frage überhaupt Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882. S. 290 ff.
5) De mor. etc. I, 18: secutio igitur Dei beatitatis appetitus est, consecutio

Willenshingabe in der Liebe, wodurch sich dieses Ziel der Seligkeit verwirklicht[1]; denn sie ist die Einigung mit Gott als dem höchsten Gut, also das Band zwischen dem Jenseits und Diesseits, Zukunft und Gegenwart. Denn der Christ hat das ewige Leben der Zukunft schon jetzt, wenn auch verborgen, in der Hoffnung[2]; darum sind die Christen obwohl in dieser Welt des Elends u. s. w., nur gleichsam traurig, in Wahrheit allzeit fröhlich u. s. w.[3] Dieß aber ist begründet in der Liebe, welche jetzt schon die fruitio Dei u. dgl. vermittelt.[4] Diese Liebe zu Gott, als die Einigung mit ihm dem höchsten Gut, ist daher die eigentliche Tugend; alle andere Tugend, welche diesen Namen verdient, ist nur Aeußerung und Entfaltung dieser Liebe. Virtus est ordo amoris.[5] Die bekannten vier Kardinaltugenden werden daher zu Tugenden, sofern sie Erweisungen der Liebe zu Gott sind[6]: temperantia im Gegensatz zur Weltliebe, fortitudo als Ueberwindung des Leides und Schmerzes durch die Liebe, justitia als Dienst Gottes, prudentia als rechte Unterscheidung dessen was zu meiden und was zu wählen ist.[7] Darin besteht die sittliche Vollkommenheit[8] — so bestimmt diese Augustin nach der einen Betrachtungsweise, welche freilich von einer anderen, der geläufigen asketischen, durchbrochen wird. In dieser Liebe zu Gott ist dann auch die rechte Selbstliebe und Nächstenliebe begründet.[9] Ist dieß nun die eigentliche Sittlichkeit, so folgt daraus, daß vor dieser Liebe von einer wahren Tugend, also Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, nicht die Rede sein kann; daß also die Tugenden der Heiden streng genommen diesen Namen nicht verdienen, da ihnen

---

autem ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino efficimur quod ipse, sed ei proximi, eiusque veritate et sanctitate penitus illustrati et comprehensi.

1) l. c. I, 23: fit ergo per caritatem ut conformemur Deo etc.

2) Habet vitam aeternam, non quod patet sed quod latet. In ev. Io. c. 6. Tract. 26 § 11. T. IV, 659 D.

3) In Ps. 48. Enarr. sermo II § 5. T. V, 582.

4) Z. B. Ep. 118, 3 § 13. 5) De civ. Dei XV, 22.

6) De moribus etc. I, 25, 15: itaque illas quattuor virtutes, quarum ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, justitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adjuvatur ab iis quibus impeditur sagaciter eligens.

7) l. c. I, 35—39. 40—43. 44. 45. Diese Verhältnißbestimmung der Liebe zu den Kardinaltugenden ist anders als bei Thomas Aquinas, wo diese vier Kardinaltugenden die Vorstufe (der natürlichen Sittlichkeit) vor der christlichen Tugend der Liebe bilden.

8) l. c. I, 46: haec est hominis una perfectio

9) l. c. I, 48. 49.

die Seele alles Sittlichen, die Liebe zu Gott fehlt, vielmehr die den Menschen von Natur beherrschende prava concupiscentia zu Grunde liegt.[1]

Jene Hingebung an Gott in der Liebe nun aber ist ein Werk der innerlich wirkenden Gnade. Es vollzieht sich durch das sakramentale Wirken der Heilsanstalt der Kirche als ein mystischer Vorgang durch die Einwirkung des göttlichen Machtwillens. Die Stufen der sittlichen Umänderung sind die drei der fides, spes, caritas. Die gläubige Annahme des christlichen Bekenntnisses ist naturgemäß das Erste, aus ihr erwächst die Hoffnung, welche von der Liebe begleitet wird.[2] Die Liebe aber ist das Höchste und Entscheidende. Denn bei dem Urtheil über die Güte eines Menschen fragt man nicht, was er glaubt oder hofft, sondern was er liebt; denn wer recht liebt, der glaubt und hofft auch recht.[3] So ist die Liebe die Spitze und doch wieder die Voraussetzung des rechten Glaubens und Hoffens d. h. der inneren Wahrheit desselben.[4] Wir erkennen hier wieder jene alte Beeinträchtigung und Verkennung des wahren biblischen Glaubensbegriffs, welche statt ihn als das Prinzip zu erkennen ihn nur zu einem (theoretischen) Anfang und Durchgangsstufe macht, was so weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen sollte, wie sie die ganze Entwicklung der katholischen Denkweise zeigt. Diesen Verlust des Glaubens nun sollte die Betonung der Liebe gut machen, welche hier bei Augustin zu einer — von jenem Irrthum abgesehen — so schönen Innerlichkeit der Gesinnung führte.

Diese Betonung der Innerlichkeit der Gesinnung gegen Gott als des entscheidenden Faktors ermöglichte nun auch Augustin — in Verbindung mit jener antimanichäischen Stellung zur Welt der

1) Vgl. z. B. de civ. Dei V, 12—19 von den Tugenden der alten Römer. Die Quelle ihrer Tugenden ist die Ruhmsucht. So sind sie also nach absolutem Maßstab betrachtet als vitia zu bezeichnen (XIX, 25); wenn auch relativ virtutes zu nennen: Ep 138 § 17: rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, et si non habentes veram pietatem erga Deum etc. Die Aufstellungen in der Schrift Ernst's: „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen" u. s. w. sind nicht tendenzfrei genug und daher der Blick getrübt.

2) Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur —, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur. Enchir. c. 30. Diese Ordnung — fides, spes, caritas — ist seitdem die feststehende Ordnung in der röm. Theologie und Lehrunterweisung.

3) l. c. cum enim quaeritur utrum quisque sit bonus homo, non quaeritur quid credat aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat.

4) Enchir. c. 2: sine quo (amore) fides nihil prodest. Proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes nec utrumque sine fide.

Schöpfung — ein positiveres Verhältniß zu den Dingen und Ordnungen des natürlichen Lebens. Und darin unterscheidet er sich von der einseitig weltflüchtigen Stellung Tertullians. Diese Verschiedenheit war auch durch die Verschiedenheit der thatsächlichen geschichtlichen Verhältnisse, wie sie sich seitdem gestaltet hatten, nahe gelegt. Denn die Welt war wenigstens äußerlich eine christliche geworden und dadurch eine Einwirkung von Seiten des Christenthums auf das Weltleben gefordert. Dieß aber hatte eine solche sittliche Würdigung desselben zur Voraussetzung, welche jene Einwirkung sittlich möglich machte und rechtfertigte. Man hatte trotz der ablehnenden Stellung, welche man zu den irdischen Lebensordnungen der Ehe, des Staats und Staatsdiensts, Richteramts, Soldatenstands, Handels und Erwerbs u. s. w. einzunehmen geneigt war, sich dem Allen doch auch wieder nicht zu entziehen vermocht, und so kam es in der alten Kirche nicht zu einem sicheren Gewissensurtheil und Gewissensstellung zu diesen Dingen und Fragen. Indem Augustin so entschieden auf die innere prinzipielle Gesinnungsstellung der Liebe einerseits, der Selbstsucht andererseits zurückging, war dadurch eine richtigere Würdigung jener Verhältnisse — des häuslichen und des bürgerlich staatlichen Lebens — ermöglicht. Aber doch wirkten auch auf ihn die asketischen Traditionen so stark ein, daß er über eine zwiespältige Stimmung und Stellung nicht hinauskam und ein in sich zusammenstimmendes Urtheil nicht zu gewinnen vermochte. Er hätte ganz anders — in der Gewißheit der Glaubensrechtfertigung — einsetzen müssen, um jenes asketischen Irrthums Herr zu werden und von da aus ein richtiges und einheitliches sittliches Urtheil zu gewinnen. Und so geht diese innere Zwiespältigkeit der Stimmung und des Urtheils, welche es zu keinem guten und in sich sicheren Gewissen der natürlichen Lebensaufgaben kommen läßt, auch die ganze folgende Zeit des Mittelalters herab und bildet das Erbtheil der römischen Kirche überhaupt.

So — um dieß im Einzelnen nachzuweisen [1] — in seinem Urtheil über den Staat. Hiefür ist bekanntlich vor Allem sein Werk De civitate Dei von Bedeutung und für die Folgezeit maßgebend geworden, wenn auch mit vergröbertem Verständniß. Wenn Augustin in jenem seinem Lebenswerk die beiden civitates einander gegenüberstellt, wie sie von Kain und Abel an durch alle Zeiten herabgehen, die irdische

1) Vgl. zum Folgenden bes. Reuter a. a. O., an verschiedenen Orten, S. 135 ff. 375 ff.

civitas mit ihrem Prinzip der Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes, die himmlische civitas mit ihrem Prinzip der Gottesliebe bis zur Verachtung des eigenen Selbst[1], so sind diese beiden civitates, die er so einander gegenüberstellt, nicht ohne Weiteres Kirche und Staat, wenn sie auch in diesen eine gewisse äußere Organisirung finden, weßhalb denn auch, was von jenen gilt, direkt auf diese übertragen worden ist. Für Augustin ist der Staat an sich nicht der Organismus der Sünde[2], da er vielmehr die Reaktion dagegen ist. Es waltet eine justitia — wenn auch im relativen Sinn — darin; er ist ein sittliches Gemeinwesen; hat er doch auch seit Konstantin und Theodosius ein positives Verhältniß zum Christenthum eingenommen, es sind christiana tempora, und das imperium ist ein christianum.[3] Schon der Gegensatz gegen die Donatisten veranlaßte Augustin für die sittliche Würde des Staates einzutreten. „Und gerade darin hat Augustin mehr geleistet, als irgend ein Autor vor ihm."[4] Aber eben weil der Beruf des Staates die felicitas terrena temporalis ist, hat er nur einen relativen Zweck, während die Kirche einen absoluten, und kann er jenen nur verwirklichen, indem er seine Aufgabe der Aufgabe der Kirche unterordnet und dienstbar macht. Die Kirche ist doch allein die supranaturale Größe und infallible Autorität, die Erscheinung des Reiches Gottes, und nicht bloß als communio sanctorum sondern auch als die empirische Kirche. So fehlt doch die richtige Würdigung des Staates, und Augustin zeigt kein innerliches Interesse für denselben, patriotische Theilnahme finden wir nicht, wo wir sie erwarten müßten. Er ist kein Gliedmaß des Reiches Gottes. Das Reich Gottes wird ausschließlich transcendent oder kirchlich, nicht sittlich gefaßt. Darum geht auch von diesem Reiche Gottes keine Einwirkung sittlicher Erneuerung auf das staatliche Leben aus. Und das römische Reich ging unter in den Stürmen der großen Völkerbewegung, während die Kirche blieb als der alleinige äußere Halt. Sie schien das Siegel der Unvergänglichkeit auf der Stirne zu tragen, während der Staat als eine vergängliche Größe erschien. So war es natürlich, daß auf der augustinischen Grundlage das mittelalterliche System sich erhob.

Dieselbe Zwiespältigkeit der Stimmung und Stellung macht sich auch den übrigen Dingen des natürlichen Lebens gegenüber geltend.

1) XIV, 26.
2) Vgl. Reuter S. 138 gegen diese Fassung A. Ritschl's Jahrbb. f. d. Theol. XVI, 201 und P. R.-E.² XII, 603.
3) De gratia Chr. et de pecc. orig. II, 17 § 18 T. XIII, 324.
4) Reuter, a. a. O. S. 143.

So in Bezug auf irdischen Besitz. Das Recht des irdischen Besitzes hatte Augustin (und die Synode von Diospolis gegenüber den Pelagianern) anerkannt.[1] Die Ungleichheit der Güter hatte schon im 2. Jahrh. innere Beunruhigung veranlaßt. Wir finden eine Reihe von Aeußerungen bei den alten Kirchenlehrern, welche Ausdruck des kommunistischen Gedankens sind.[2] Von Natur haben Alle gleichen Antheil am irdischen Gut, der Reichthum stammt aus Ungerechtigkeit; auch Ambrosius bezeichnet ihn als frevelhafte Usurpation.[3] Und wenn auch anders lautende Aeußerungen bei den Vätern und auch bei Ambrosius vorkommen, so zeigen diese nur, daß die Väter das Eigenthum nicht aufheben wollten. Augustin steht hierin richtiger als Ambrosius; schon der Gegensatz zu den Donatisten drängte ihn zu richtigerer Anschauung.[4] Aber er ist nicht konsequent. Die Armuth steht ihm doch höher. Auf der einen Seite weiß er, daß das Aeußere nicht entscheidend ist und daß Reiche und Arme gleicherweise selig werden und selig sein können.[5] Auf der anderen Seite aber bezeichnet er den äußeren Besitz als eine Fessel, die man abzuschütteln gut thue, und empfiehlt er das consilium paupertatis. Der welcher auch auf die possessio rei privatae Verzicht leistet, steht höher als der welcher nur auf den amor possessionis verzichtet.[6] Neben der Gesinnung wird doch noch das Werk besonders und hoch gewürdigt.[7] Auch ihm ist Almosen sündentilgend.[8]

So ist es auch in der Frage der Ehe und der Virginität. Auf der einen Seite wird die Ehe gewürdigt, als ein sacramentum, auf der andern ist die Virginität heilig[9], die eheliche Gemeinschaft vom Apostel nur erlaubt[10], der Stand der Ehelosen ist doch höher[11];

1) Vgl. oben S. 190. 2) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 289 f.

3) Förster, Ambrosius S. 195; vgl. oben S. 179.

4) Z. B. Ep. 175 § 36: Unser Besitz gehört zwar den Armen, für die wir gewissermaßen die Kuratel führen; nicht aber eignen wir uns ihr Eigenthum an durch verdammliche Usurpation.

5) In Ps. 75. Enarr. § 3 T. V, 988. Sermo 50 § 5, 6 A. T. VII, 278.

6) In Ps. 131 § 6 T. VI, 855 D. 886 A: abstineamus ergo a possessione rei privatae, aut ab amore, si non possumus a possessione et facimus locum domino.

7) A. Dorner, S. 212—219.

8) Serm. 42, 1. 210, 12. 206, 2. 83, 2. Uhlhorn, a. a. O. S. 273. Enchir. XVI, 70.

9) De bono conjug. c. 24 § 32 T. XI, 755 D. De bono viduitatis c. 4 § 5 T. XI, 802 F.

10) De mor. eccl. cath. c. 78. 79: nam non attingere mulierem summum ostendit esse — huic autem summo conjugalis castitas proxima est.

11) De bono conjug. c. 22 § 27. 28.

die palma majoris gloriae[1], die egregia gloria[2] wird doch den Nichtverehelichten zu Theil. So sehen wir auf der einen Seite das Streben, alles auf die Gesinnung zurückzuführen; auf der anderen Seite aber wie sich die herkömmliche Denkweise geltend macht, welche vor Allem das Werk würdigt und darnach den Begriff der Vollkommenheit bestimmt.

Und so ist denn auch der Begriff der christlichen Vollkommenheit bei Augustin ebenfalls ein zwiespältiger und hat er den traditionellen Begriff nicht überwunden. Die wahre Vollkommenheit ist ihm ein jenseitiges Ziel und Gut, dem wir hier nur entgegenwandern, nicht es besitzen[3], denn auch in den Christen ist noch die concupiscentia carnalis[4] und ihre Vollkommenheit besteht in der dilectio Dei.[5] Auf der anderen Seite theilt er doch die herrschende Vorstellung von der quantitativen Vollkommenheit äußerer Leistungen und Enthaltungen. Die peccata venialia können durch das Vaterunser oder Fasten oder Almosen[6] — diese drei alten Hauptstücke der gesetzlichen Gerechtigkeit (Ev. Matth. 6) — getilgt werden, so daß sie das Seelenheil nicht gefährden. Die Erfüllung der consilia evangelica mit ihrer „Ueberfliegung des Erlaubten" verhilft zu einer Höhe des Christenlebens, welche das gemein Christliche überbietet: eine excelsior perfectio, ein excelsior sanctitatis gradus.[7] Sich zurückzuziehen aus dem staatlichen und sozialen Leben auf das geistlich-asketische und in diesem Sinn die Nachfolge Christi zu verwirklichen, erscheint ihm zuletzt doch als die irdische Vollkommenheit des Christenmenschen.[8] Die imitatio des Vorbildes Christi hat bei Augustin eine größere Bedeutung als dieß früher und besonders in der griechischen Theologie der Fall war. Und dieß ist ein Thema der folgenden Zeiten, besonders des M.-A. geworden. Aber sie bezieht sich vornehmlich auf seinen Leidensvorgang[9] oder wenigstens auf seine humilitas; hierin sollen wir seine Wege wandeln, um durch seine Thür einzugehen.[10] Es ist also im Grunde

---

1) De virgin. c. 18 § 18 T. XI, 770.
2) l. c. c. 14 § 14 T. XI, 768 C. 3) Sermo 269, 14 § 18 T. VIII, 818 C.
4) De perfectione just. c. 8 § 19 T. XIII, 216 F.
5) De moribus etc. I, 46.
6) Almosen und Fasten sind die „Flügel der Frömmigkeit" Sermo 206.
7) Vgl. De bono conjug. c. 23 § 30. Ep. 157 c. 4 § 29 T. II, 222 D. De virgin. 30 § 30 T. XI, 779 A. Ep. 157 c. 4 § 25 T. II, 721 A. De opere monachorum c. 6 § 19 T. VIII, 1833 B.
8) Renuntiare huic seculo. In Ps. 113. Enarr. Sermo I § 3 T. VI, 598 A.
9) Vgl. Sermo 304, 2 T. V, 861 E.
10) In Ps. 90. Enarr. sermo I T. IV, 722 F. 723 A.

die Weltverneinung, wie sie sich vor Allem in der mönchischen Askese darstellt. Kurz das christliche Lebensideal ist auch ihm das mönchische. So hat er denn auch das Klosterwesen in Nordafrika eingeführt. Und wenn er auch gegen die Trägheit, den Hochmuth, die Faulheit u. s. w. der Mönche scharf eifert, und in seiner bedeutungsvollen Schrift de opere monachorum Arbeit fordert und sie für das abendländische Mönchthum und damit die größere Gesundheit desselben gegenüber dem morgenländischen sichert, so ist ihm doch das Mönchthum ein höherer Stand und das Kloster eine Antizipation des künftigen himmlischen Jerusalem.[1] Und die Arbeit ist doch auch nicht so gemeint, daß sie die Schutzwehr gegen die mystische Ekstase wäre. Das innerste Verlangen Augustins ging doch auf ein rapi in Deum[2], ein subvehi, volitare, auf den amplexus Dei[3], die pulchritudinis contemplatio.[4] Und wenn das Alles auch nur etwa Ausdruck einer nicht unberechtigten Gluth der Liebe zu Gott ist, so lautet das rapi in Deum, sicut solet in vehementiori ecstasi in Ep. 147[5] doch ekstatisch und öffnet damit den mystischen Erscheinungen einer neuplatonischen wenn auch verchristlichten Stimmung die Thür.

Seine Betonung der Gnade, welche so stark an Paulus erinnert und ein so reiches und richtiges evangelisches Element in sich schloß im Gegensatz zu der Herrschaft der werkmäßigen Stimmung in der gewöhnlichen Christenheit jener Jahrhunderte, vermochte nicht die verhängnißvollen Irrthümer der sittlichen Denkweise, wie sie sich dann immer stärker auswirkten, zu überwinden und ihn selbst zu einer einheitlichen Denkweise zu bringen. Der Grund dafür liegt darin, daß er nicht genügend und nicht zum Zentralpunkt der paulinischen Erkenntniß zurückgekehrt ist. Sein Interesse war nicht vor allem das persönliche Verhältniß der Heilsgewißheit im Glauben, sondern das Streben nach Heiligung in der Liebe ist es, die gemäß der bestimmenden Macht des Willens Gottes in den Einzelnen durch die geheimnißvolle Einwirkung der Gnade vermittelst des sakramentalen Thuns der Kirche gewirkt werden soll. So kommt es zu einer Moral mystischen Charakters, die sich mit der Aeußerlichkeit des Werks verträgt und weil sie die rechte Ordnung des Verhältnisses zu Gott nicht besitzt, so auch das

1) De opere mon. c. 25 § 32 T. VIII, 1840 D.
2) De gen. ad lit. XII, 26 § 53 T. III, 414 A.
3) De mor. eccl. cath. I, 22 § 41 T. I, 881.
4) l c. I, 31 § 66 T. I, 897 B C.
5) Ep. 147, 13 § 31 T. II, 633.

rechte Verhältniß zur Welt nicht zu finden vermag und über die Schranke der falschen asketischen Denkweise und so denn auch der doppelten christlichen Moral nicht hinausführte.

§ 43. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit der Höhe. 4. Pelagius.

Hierin macht der pelagianische Gegensatz[1] keinen Unterschied sondern trifft mit seinen Gegnern in derselben Anschauung vom Mönchsideal zusammen und zieht nur von da aus andere Folgerungen für die Frage nach dem sittlichen Vermögen des Menschen — zum Beweis daß jenes Ideal zur Grundfrage des Christenthums nach der göttlichen Gnade sich indifferent verhält, also nicht aus wesentlich christlichen Wurzeln entsprungen, sondern auf dem Boden einer anderen Denkweise entstanden und nur von der Kirche herübergenommen und christianisirt worden ist. Pelagius — Expositiones in Epp. Pauli, Ep. ad Demetriadem; Libellus fidei ad Innocentium; sämmtlich in den Opp. Hieron. ed. Martianay V. — glaubte das Interesse der Moral zu vertreten, indem er sich der Gnadenlehre Augustins widersetzte. Denn da alle Sittlichkeit die sittliche Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen voraussetzt und durch die Selbstthätigkeit des Willens bedingt ist, beides aber das sittliche Vermögen fordert, so muß auf Grund dieses göttlich gegebenen Vermögens, des posse, und der hinzutretenden göttlichen Unterstützung in Gesetz und Lehre und Beispiel Christi das velle et perficere dem Menschen zugesprochen werden, und hebt demnach eine Lehre von der Gnade, welche dieß Vermögen dem Menschen abspricht, folgerichtig die Moral auf. Pelagius begegnet sich demnach mit seinen Gegnern insofern auf der gemeinsamen abendländischen Basis, als er seine Stellung im Willen nimmt; nur glaubt er, wie die sittliche Oberflächlichkeit aller Zeiten, die Sittlichkeit nur so retten zu können, daß er von der sittlichen Güte der empirisch gegebenen Menschennatur ausgeht, und erkennt nicht, daß er gerade damit die wahre Sittlichkeit unmöglich macht. Wenn er sich aber in seinem Freiheitsbegriff mit der griechischen Kirche berührt, indem er aus der zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit gehörenden (formalen) Freiheit auch das (reale) Vermögen zur Sittlichkeit ableitet, so hatte die Betonung der subjektiven Freiheit in der griechischen Kirche nicht nur einen anderen Gegensatz, als bei Pelagius — den

1) Wiggers. J. L. Jacobi, Die Lehre des Pelagius. Lpz. 1842. Klasen, Innere Entwicklung des Pelagianism. Freib. 1882. Möller, P. R.-E.² XI, 407 ff.

der gnostischen Lehre von der Naturnothwendigkeit, nicht zunächst den der Gnade —, sondern ihr hielt auch dort eine viel vollere und tiefere Würdignng der objektiven Offenbarung Gottes in der Menschwerdung Christi die Wage. Allerdings berührt er sich mit der moralisirenden Richtung der griechischen Kirche, welche neben den Glauben und die göttlichen Heilswirkungen der Sakramente u. s. w. das natürliche Sittengesetz und seine Erfüllung als Heilsweg gestellt hatte, und zog die Konsequenz davon. Während dort die beiden Faktoren — der Moralismus und die Gnadenspendung der Kirche — unvermittelt neben einander hergingen, haben Pelagius und Cölestius von jenem aus diese beseitigt, und wenn sie auch in der Gnade der Kirche eine Erleichterung der sittlichen Leistung annahmen, die konsequente Moralisirung der Kirche vollzogen.[1] Auf diesem Wege aber kam Pelagius in seinem Bemühen um eine moralische Besserung der Christenheit schließlich auch seinerseits bei derjenigen sittlichen Würdigung christlicher Vollkommenheit der Lebensführung an, welche die Kirche dieser Zeit überhaupt beherrschte: das Böse ist verboten, das Gute befohlen, das Mittlere freigestellt, das Vollkommene angerathen. Wir können das Erlaubte thun, mit geringerem Ruhm, oder uns desselben entschlagen wegen höherer Belohnung.[2] So ist also der Stand des Mönchthums der Stand der Vollkommenheit. Und Pelagius wollte eben durch seine Moralgrundsätze der Entartung desselben wehren, während die augustinische Gnadenlehre nach seiner Meinung nur die Laxheit und Schlaffheit im Mönchsleben fördere. Es ist dieselbe Anschauung vom Sittlichen, daß eine gewisse äußere Form des sittlichen — positiven oder negativen — Verhaltens einen Unterschied im Wesen des Sittlichen begründe. Das ist der gemeinsame Irrthum.

§ 44. Die fruchtlose Opposition.

Diesem Irrthum, welcher das Sittliche mit der Form desselben identifizirt und in Folge dessen eine doppelte Sittlichkeit behauptet, suchten Andere entgegenzutreten. 1. Jovinianus[3], in der 2. Hälfte des

1) Vgl. Reuter, Augustin. Studien. Gotha 1887. S. 39 f.

2) Vgl. Ep. ad Demetriadem (Aug. Opp. T. XVI) c. 9 (152 A): das Gesetz überbietendes plus facere (c. 10 152 D). c. 27 (179 F), voluntas perfecta faciendi reputatur a Deo pro perfectis. Da die Sündlosigkeit in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht, so scheint die Vollkommenheit noch über der Sündlosigkeit zu stehen — obgleich Pelag. das allerdings nicht ausgesprochen hat.

3) Hieron. adv. Jovin. libri II c. 393 in Bethlehem. Br. Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis. Lips. 1840. Zöckler, Hieronymus u. s. w. 1865. S. 194 ff. Wagenmann, P. R.-E.² VII, 127 f.

4. Jahrh., wahrscheinlich vor 406 gestorben, schrieb, obwohl selbst asketischer Mönch, eine verloren gegangene Schrift, mit biblischen Gründen, gegen das Mönchthum, gegen die Ueberschätzung des ehelosen Lebens[1] und die Forderung der Ehelosigkeit der Geistlichen, ebenso gegen die Verdienstlichkeit des Fastens und des Martyriums. Die christliche Sittlichkeit ist nur Eine und hat nicht solche Stufen.[2] Taufe und Glaube machen den Christen, nicht Unterschiede des äußeren Lebensverhaltens. Es gibt nur Gerechte und Sünder, Schafe und Böcke, kluge und thörichte Jungfrauen; und der Lohn der Arbeiter im Weinberg ist für alle der gleiche. Aber diese Gedanken standen in zu schroffem Gegensatz gegen die gesammte herrschende Denkweise der Kirche, als daß sie sich hätten behaupten und durchsetzen können.[3] Auch erscheint sein Widerspruch zu abstrakt und zu wenig prinzipiell gerechtfertigt. Um mit Luther verglichen werden zu können (wie z. B. von Neander), hätte er seine ethische Opposition viel entschiedener von der paulinischen Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit aus prinzipiell begründen müssen.

2. Gegen die Höherstellung des ehelosen Standes stritt ferner um dieselbe Zeit Helvidius durch die Bekämpfung der beständigen Jungfrauschaft der Mutter des Herrn (in einer Schrift vor 383); gegen die gesammte asketische Richtung der Zeit — den Cölibat, die selbsterwählte Armuth und Einsamkeit, und die mönchische Ethik überhaupt, wie speziell gegen den von ihm als heidnisch bezeichneten Märtyrerkultus (adoratio).

3. Vigilantius.[4] Gegen den Märtyrerkult[5] wandte er ein, ob denn die Märtyrer allgegenwärtig seien oder ihre Reliquien um-

---

1) Nicht gegen die Ehelosigkeit selbst: non tibi facio, virgo, injuriam; elegisti pudicitiam etc. ne superbias.

2) Sicut sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus sumus.

3) In Rom von Siricius und dann in Mailand von Ambrosius exkommunizirt ist Jovinian vor 406 in der Verbannung gestorben. Cito ista haeresis oppressa et exstincta est. Aug. de haer. 82. — Hieron. adv. Jovin. libri duo faßt die Häresien Jovinians I, 3 in die folgenden vier Sätze zusammen: dicit virgines, viduas et mulieres, quae semel in Christum lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem esse meriti; nititur approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti; tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam; quartum, quod est extremum, esse omnium, qui suum baptisma servaverint, unam in regno coelorum remunerationem.

4) Hieron. contra Vigilantium liber unus. Zöckler, Hieron. u. s. w. S. 303 ff. Uhlhorn, a. a. O. S. 311 f. Herm. Schmidt P. R.-E.[2] XVI, 460 ff.

5) Hieron. schreibt Ep. 109 ad Ripar. c. 1, er nenne die betr. Verehrer cinerarios et idololatras, qui mortuorum hominum ossa veneremur. Contra

flattern, so daß man sie gerade da anrufe, und gegen die angeblichen Wunder, die sich an die Märtyrer und ihre Reliquien knüpften, hatte er berechtigte kritische Bedenken. Wider die mönchische Vollkommenheit machte er geltend, daß ein Gebrauch der eigenen Güter zu fortgehenden Wohlthaten an Arme besser sei, als eine einmalige Entäußerung. Bestände die christliche Vollkommenheit in der Armuth, so müßte diese Askese eigentlich von Allen geübt werden. Aber das sei doch nicht möglich. Wer sollte dann noch die Kirchen versorgen ꝛc.? Wie das eigentliche Mönchthum, so verwarf er auch das halbe Mönchthum der Geistlichen. Und die bedenklichen Erfahrungen, welche schon jene Zeit mit dem Priestercölibat machte, schienen ihm Recht zu geben. Es ist der gesunde Menschenverstand, der aus Vigilantius spricht, während die ähnliche Opposition des Jovinian mehr lehrhaft begründet war. Gegen die Fastengesetze, als im Widerspruch mit der christlichen Freiheit stehend, hatte schon vorher Aërius c. 360 gekämpft. Aber die kirchliche Entwicklung ging über alle diese Regungen einer gesünderen sittlichen Denkweise hinweg.

Der Wortführer der herrschenden kirchlichen Anschauung war Hieronymus, und seine Polemik bestimmte auch das persönliche Urtheil über jene Gegner für die folgenden Zeiten. Hieronymus' Polemik ist um so heftiger und leidenschaftlicher, bis zu stärksten Unwürdigkeiten, je mehr jene Gedanken doch hie und da, besonders in Laienkreisen, Anklang fanden, und es ihm um deßwillen räthlich scheinen mochte, durch die Heftigkeit der Erwiderung einzuschüchtern und so jene Regungen im Keime zu ersticken. Die Opposition hatte sich auch nur gegen die Erscheinungen gerichtet; die Wurzel der Verirrungen selbst hatte sie nicht getroffen. Es ist Hieronymus gelungen, sie auf lange todt zu machen und die Herrschaft des asketischen Ideals in der Kirche zu retten.

§ 45. Vertreter des asketischen Ideals.

Dieses asketische Ideal fand seine Vertretung in einer ganzen Reihe von kirchlichen Schriftstellern jener und der nächsten Zeit.

Vigilant. c. 4: inter cetera verba blasphemiae ista quoque dicentem: Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? — Quid pulverem linteamine circumdatum adorando oscularis?

1. Rufinus[1], in der Mitte der vierziger Jahre des 4. Jahrh. in Aquileja oder in der Nähe von Aquileja geboren, der Vermittler griechischer Literatur durch seine Uebersetzungen und Bearbeitungen[2], und Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, war ein Freund und Vertreter des asketischen Lebens und schildert die Vertreter desselben in seinen vitae patrum oder historia eremitica (34 Kapp.) in Erinnerung an seinen Besuch der berühmten Einsiedler in der sketischen Wüste und der nitrischen Berge, auf den öfter ausgesprochenen Wunsch der Mönche des Oelbergs, wo er sich niedergelassen, verfaßt, um auch Anderen den Weg der Frömmigkeit und der Askese zu weisen. Das Buch sollte für das Mönchthum und die Flucht aus der Welt mit ihren Versuchungen Propaganda machen.[3] Es hat mitunter etwas von der Anziehungskraft des Robinson Crusoe[4]; auch fehlt es nicht, wie auch Luther anerkennt, unter so manchem Thörichten und Abgeschmackten an erbaulichen Stellen, in denen eine gesunde Moral in populär praktischer Weise gepredigt wird. Aber es finden sich hier bereits im Keime die mannigfaltigen Erscheinungen der Askese späterer Zeit und der verschiedenen Mönchsorden. Der asketische Zug beherrschte die Zeit und tritt uns bei einer Reihe von Schriftstellern entgegen. So auch bei Sulpicius Severus[5], der etwa um 360 in Aquitanien geboren, aus angesehenem Geschlecht, in seiner vita s. Martini (von Tours), des Apostels von Gallien und Begründer des Mönchthums dort, ein Heiligenleben lieferte, welches mit seinen massiven Wundererzählungen dem Geschmack der Zeit nicht weniger zusagte als Rufin's vitae patrum. Daß ein Mann wie Sulpicius Severus alle diese wunderlichen Mirakel so gläubig hinnimmt und berichtet, zeigt, welche Gewalt in Folge der Askese die Phantasie damals über die Geister gewonnen hatte, um so eine neue christliche Sagenwelt zu schaffen.[6] Die beiden dialogi c. 405, welche Sulpicius folgen ließ, schildern im Rahmen einer romanhaften Reisebeschreibung und mit allerlei Wundern ausgeschmückt das Einsiedler- und Klosterleben Aegyptens und sollen im weiteren Verlaufe zugleich das Wunderleben des heil. Martinus ergänzen. Sulpicius

---

1) Ueber Rufinus vgl. Möller, P. R.-E.² XIII, 98 ff. Ebert, Gesch. der Liter. des M.-A. im Abendland I, 308 ff.

2) Bes. von Origenes' De principiis u. s. w.; der Instituta monachorum des Basilius, sowie von Homilien des Basil. und Gregor v. Nazianz u. s. w.

3) Dum gestorum unusquisque inflammatus exemplis horrescere quidem seculi illecebris, sectari vero quietem et ad pietatis invitatur exercitia.

4) Ebert, a. a. O. S. 313.

5) Vgl. Ad. Harnack in P. R.-E.² XV, 62 ff. Ebert, a. a. O. 313 ff.

6) Vgl. Ebert, a. a. O.

will mit diesen Schriften als Anwalt des Mönchthums gegen den widerstrebenden Weltklerus, der allerdings als sehr verweltlicht geschildert wird, auftreten und für die Askese begeistern. Eine interessante Stelle im 1. Buch der vita zeigt, wie sich zwar gegen diese Weise christlicher Vollkommenheit evangelische Bedenken regten, welche die Berufserfüllung in der Welt als das Richtigere erscheinen ließen, aber als diabolische Versuchungen abgewiesen wurden.[1]

2. Einer der einflußreichsten Vertreter des Mönchthums im Abendlande war der Semipelagianer Johannes Cassianus, ein Zeitgenosse des Hieronymus und Augustin.[2] Im Abendland geboren, aber im Morgenland — in einem Kloster in Bethlehem — gebildet, von 390 an sieben Jahre lang ein Genosse und stets ein Bewunderer der ägyptischen Einsiedler — wie auch des Chrysostomus — hat er das ägyptische Mönchthum ermäßigt in die Provence übertragen. Dadurch wurde seine Schrift de coenobiorum institutis (12 BB.) veranlaßt, welche zuerst Vorschriften über das Aeußere des Mönchslebens enthält, dann in den letzten 8 BB. unter der Aufschrift colluctatio adversus octo principalia vitia den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaster und Versuchungen besonders des Mönchslebens, Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmsucht (cenodoxia), Stolz[3] behandelt, so daß jedem Laster ein Buch gewidmet wird. Die Mönche bilden die „Familie Christi"[4], und ihr Leben ist der Weg zum „höchsten Gipfel der Vollkommenheit".[5] Wer diesen „evangelischen" Weg einmal betreten hat, soll ihn nicht wieder verlassen, um sich in den Strudel der Welt zu stürzen; und nicht wider Christi Wort „vom Dach der Vollkommenheit herabsteigen", um etwas von dem zu holen, dem er doch entsagt hat.[6] Die Mönche sind die „wenigen, die auserwählt sind".[7] Ferner Collationes Patrum

1) I, 22 erzählt von einem jungen Manne, der sein Amt als Kriegstribun aufgegeben, Frau und Söhnchen verlassen, Mönch in der Wüste geworden, nach vier Jahren beinahe bereits das Vorbild der alten Mönche erreicht hatte, cum interim subiit eum cogitatio, injecta per diabolum, quod rectius esset, ut rediret ad patriam filiumque unicum ac domum totam cum uxore salvaret. Quod utique esset acceptius Deo, quam si solum se seculo eripere contentus salutem suorum non sine impietate negligeret. Aber zur Strafe für diese Sünde wird er besessen, muß gebunden werden und wird so allmählich von dieser falsa justitia wieder frei und den Andern ein Vorbild des Mönchslebens.

2) H. Thiersch, P. R.-E.² III, 156. Nirschl, Lehrb. der Patrologie u. s. w. III, 84 ff.

3) Verwandt mit der späteren, in „Saligia" zusammengefaßten Siebenzahl, nur ohne die invidia und mit der tristitia und der cenodoxia.

4) Institt. IV, 5. 5) Institt. IV, 8. 38. 6) Institt. IV, 36.

7) A. a. O. IV, 38.

XXIV: die Unterredungen mit den Vätern der Wüste, in denen das Ideal des Mönchslebens vorgestellt wird — ein Handbuch zur Uebung der Vollkommenheit für Mönche und Einsiedler. Auf der einen Seite ist ihm die äußere Losreißung von der Welt nur Mittel der Heiligung, nicht die Heiligung selbst; das Ziel aller Uebungen und Kämpfe ist Reinheit des Herzens und die vollkommene Liebe ist die höchste unter den Tugenden[1]; auf der anderen Seite aber verleugnet er nicht die Aeußerlichkeiten und Kleinlichkeiten dieses Heiligungslebens[2] und eine mehr als stoische Abstumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen.[3]

Um noch etliche Stellen anzuführen.[4] „Drei Dinge sind es, die den umherschweifenden Geist in sich selbst gesammelt machen (stabilem faciunt): Wachen, Betrachten, Beten. Ihre immerwährende aufmerksame Uebung verschafft der Seele eine feste Beständigkeit".[5] „Es gibt kein anderes Laster, welches so alle Tugenden zu nichte macht und den Menschen aller Gerechtigkeit und Heiligkeit beraubt und entblößt wie das Uebel des Stolzes."[6] „Darum strebe der Streiter Christi, der den geistigen Kampf richtig zu kämpfen und vom Herrn gekrönt zu werden verlangt, gerade dieses wilde, alle Tugenden verschlingende Ungeheuer auf alle Weise zu tödten." „Denn in keiner Weise wird in unserer Seele das Gebäude der Tugenden sich erheben können, wenn nicht vorher die Fundamente einer wahren Demuth in unserem Herzen gelegt worden sind, welche fest angelegt, den Gipfel der Vollkommenheit und der Liebe zu tragen vermögen."[7] „Die Demuth ist die Lehrmeisterin aller Tugenden, die festeste Grundlage des himmlischen Gebäudes, die recht eigentliche und herrliche Gabe unseres Heilandes."[8] — Ueber die asketische Enthaltung von Speise u. s. w.: „Deßhalb muß nicht nur das überflüssige Verlangen nach Speise durch die Betrachtung der Tugenden ertödtet, sondern auch selbst die nothwendigen Forderungen der Natur, gleichsam als seien sie unserer Reinheit feindlich, nicht ohne innere Bekümmerniß befriedigt werden".[9] „Durch keine Tugend werden die fleischlichen (körperlichen) Menschen den geistigen Engeln in ihrem Wandel so eigentlich ähnlich, als durch das Verdienst und die Gnade der Keuschheit, durch welche sie, während sie noch auf Erden weilen, dem

1) Institt. IV, 39. 43. Die Ordnung des Wegs zur Vollkommenheit: der Anfang ist die Furcht des Herrn; daraus entspringt die heilsame Zerknirschung, aus dieser die Entsagung, dann die Demuth, hieraus die Abtödtung der Begierden, aus dieser die Herzensreinheit, mit dieser besitzt man die Vollkommenheit der Liebe.

2) Wie er z. B. Institt. I, 3 ff. ausführlich von den verschiedenen Theilen und Arten der Mönchskleidung handelt; oder II, 2 ff. von der Zahl der zu betenden Psalmen und Gebete, der Haltung beim Gebet u. dgl.; oder VI, 7 ff. von den nächtlichen Pollutionen und ihren Einschränkungen spricht.

3) Collat. XXIV, 11. 4) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 91 f.

5) Collat. X, 14. 6) Institt. XII, 3. 7) Institt. XII, 32.

8) Coll. XV, 7.

9) Institt. V, 14. Das ist dieselbe Stimmung, wie sie uns von Plotinos berichtet wird.

Apostel gemäß ihren Wandel im Himmel haben (Phil. 3, 20), indem sie dasjenige, was verheißen ist, daß sie es erst in der Zukunft nach Ablegung dieses verweslichen Fleisches erhalten werden, hier schon im gebrechlichen Leibe besitzen."[1] „Es ist ein größeres Wunder, im eigenen Leibe den Zunder der bösen Begierde auszurotten, als die unreinen Geister aus fremden Körpern auszutreiben; und es ist ein herrlicheres Zeichen, durch die Tugend der Geduld die wilden Bewegungen des Zornes zu bändigen, als den Herrschern der Luft zu gebieten; und es ist mehr, die nagenden Krankheiten der Traurigkeit aus dem eigenen Herzen ausgeschlossen, als die körperlichen Krankheiten und Fieber eines Anderen vertrieben zu haben."[2]

3. Den Kampf der Tugenden mit den Lastern, wie ihn Cassian gefordert, beschreibt Prudentius[3], geb. 348 im Tarraconensischen Spanien — zuerst der politischen Laufbahn eines Anwalts sich widmend, später ernst christlich-poetisch in seiner Psychomachia, einer aus 915 Hexametern bestehenden allegorischen Dichtung. In dem Bilde dieses Seelenkampfes zwischen dem geistlichen und dem fleischlichen Menschen stellt sich zugleich der Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum dar. Den Kampf eröffnet[4] 1. der Glaube, der in bäurischer Tracht, mit bloßen Schultern, auf seine Kraft vertrauend und herausfordernd auftritt. Gegen ihn erhebt sich die Idololatrie, welche in der alten Kirche als die vorderste Todsünde galt und nach Tertullian alle Laster in sich schließt. Sie wird vom Glauben niedergeworfen. Dann erscheint 2. die Keuschheit, pudicitia, eine Jungfrau in glänzenden Waffen. Sie wird angegriffen von der sodomita Libido, der größten der Furien, mit einer Pechfackel brennenden Schwefels; aber diese wird niedergestochen. Nachdem die unberührte Jungfrau den Gottmenschen geboren, habe die Wollust keine Rechte mehr und sei nun alles Fleisch veredelt, verkündigt die pudicitia in längerer Rede triumphirend. Die 3. Tugend ist die Geduld, welche schon Tertullian so schön gefeiert, mit ernstem Angesicht unbeweglich dastehend inmitten des Kampfaufrufes. Auf sie stürmt der Zorn ein; aber seine Geschosse prallen an dem dreifachen Panzer ab, der jene umschirmt. Da

---

1) Institt. VI, 6. V, 14: „obwohl im Fleische wandelnd, die Glückseligkeit der künftigen Heimat durch die innere Beschauung schon genießen".

2) Coll. XV, 8. Institt. V, 41: „Der Mönch muß die Gemüthsbewegungen zügeln, die Beleidigungen vergessen, die Traurigkeit und Schmerzen verachten und die Verluste gering schätzen" — das stoische Ideal.

3) Clem. Brockhaus, Aur. Prud. Clem. in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Lpz. 1872. Bähr, Die christl. Dichter u. Geschichtschreiber Roms. 2. Aufl. Karlsr. 1872. Besonders Ebert, Gesch. der christl. lat. Liter. S. 241—283 und P. R.-E.² XII, 306 ff.

4) Zum Folgenden vgl. Ebert a. a. O.

stürmt 4. auf ungezügeltem Roß, das von einem Löwenfell bedeckt ist, die Hoffart superbia heran mit flatterndem Mantel und bedroht den ärmlichen Haufen, welchen die Demuth, humilitas, anführt, die sich die Hoffnung als Genossin gesellt hatte. Ihnen folgen die immer bedürftige Gerechtigkeit, die arme Ehrbarkeit, honestas, die dürre Nüchternheit, das bleiche Fasten, die sanft erröthende Scham und die offene Einfalt. Aber die superbia stürzt in die Grube, welche ihr die fraus gegraben; die Hoffnung reicht der Demuth das Schwert, womit sie jene enthauptet. 5. Ein neuer Feind erscheint in der Ueppigkeit, luxuria: eine trunkene Tänzerin mit duftendem Haar, buhlenden Blicken, schmachtender Stimme, auf einem prächtigen vierspännigen Wagen, Veilchen und Rosenblätter sind ihre Geschosse. Das von den Tugenden geführte Heer will ihr gegenüber schon die Waffen strecken; da pflanzt die Nüchternheit, sobrietas, die Fahne des Kreuzes in den Boden und ermuntert die christlichen Schaaren; die luxuria fällt, ihr Heer — jocus, petulantia, pompa, voluptas -- flieht, der Boden ist mit Beute bedeckt. Da kommt 6. die Habgier, avaritia, die Beute aufzuraffen, mit ihren Töchtern: Sorge, Hunger, Furcht, Angst, Meineid, Entsetzen (pallor), Bestechung, Betrug, Lüge, Schlaflosigkeit, Schmutz (sordes) — die wie Wölfe das Feld durchstöbern. Der Dichter schildert lebendig das verderbliche Wirken der avaritia unter den Menschen jedes Standes: sie nimmt die Gestalt der Sparsamkeit an, täuscht die Christen. Schon schwankt das Heer der Tugenden; da springt die operatio, das werkthätige Erbarmen zum Zweikampf vor und erdrosselt die avaritia. Die Sorgen entfliehen, der Friede vertreibt den Krieg; die concordia läßt die siegreichen Adler ins Lager tragen; da fällt die discordia mit dem Zunamen haeresis die concordia an; aber die fides, die Königin der Tugenden, durchstößt ihr die Zunge und das Heer zerreißt sie in Stücke. Ein Tempel wird gebaut — nach dem apokalyptischen Muster des himmlischen Jerusalem — in welchem die Weisheit thront. — Man sieht wie die Grundwahrheit des apostolischen Christenthums sich hier bewahrt: der Glaube ist die Königin der Tugenden, ganz wie Klemens von Rom ihn πανάρετος nennt. Aber freilich der Begriff des Glaubens selbst hat sich geändert. Er bezeichnet den Anschluß an die Kirche und der Gedanke der Allegorie ist, daß nur durch den festen Anschluß an die Kirche in Dogma und Moral der Christ siege gegen das Heidenthum und seine Anfechtungen auch im eigenen Innern.

4. Aehnliche Gedanken sind es, die auch im Commonitorium des

Orientius, auch einer Dichtung in 2 BB. und 1036 Versen niedergelegt sind[1], in welcher er den wahren Weg zum Leben zeigen und dazu auffordern will.[2] Das 1. Buch handelt von der Keuschheit, dem Neid, der Habsucht; das 2. von der Eitelkeit, Lüge, Schlemmerei, Trunkenheit. Während dieser Laster die Höllenstrafen warten, werden die Gerechten leuchten gleich strahlenden Lichtern. Groß ist die Mühe, die es kostet, von der Erde zum Himmel zu steigen, aber groß auch der Lohn.[3] Der traurige Zustand Galliens legte solche Gedanken nahe.[4] Charakteristisch ist die Vorderstellung, welche der Keuschheit gegeben wird. Das war das Ideal jener Zeiten.

5. Diesem gab Leo d. Gr. wiederholt Ausdruck sowohl in seinen Briefen — die Kleriker müßten ehelos sein, „um die Reinheit der vollkommenen Enthaltsamkeit darzustellen“[5] —, als auch in dem Kirchengebet über die gottgeweihten Jungfrauen[6], für die erfleht wird, daß sie Gott „nicht allein in die Unschuld ihres ersten Ursprungs zurückversetze, sondern auch zur Antheilnahme an gewissen Gütern, welche in der neuen Zeit zu haben sind, hinleite und die noch im Stande der Sterblichen Festgehaltenen schon zur Aehnlichkeit der Engel erhöhe“. Die selige Jungfräulichkeit „verlobte sich dem Ehebette, dem Brautgemache desjenigen, der ebenso der immerwährenden Jungfräulichkeit Bräutigam ist, wie er der immerwährenden Jungfräulichkeit Sohn ist“.

6. So hat auch Avitus, Bischof von Lyon um 490, eine Hauptsäule der katholischen Kirche im burgundischen Reich, in seinem Gedicht De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem in 660 Hexametern seine Schwester, die, von Kind auf Nonne, an der Jungfräulichkeit schwer zu tragen schien, getröstet durch Verherrlichung derselben und andererseits durch abschreckende Schilderung der Ehe, die ihm nur als Konkubinat erschien. So auch sein Zeitgenosse Gennadius von Marseille: „Gut ist die Ehe — besser die Enthaltsamkeit, — vorzüglicher als beides die Jungfräulichkeit“.[7] So verwirft er auch „die Blasphemie“ des Helvidius.

7. Wenn das Ideal der Askese die Stätte seiner Verwirklichung

---

1) Ebert, a. a. O. I, 395. Nirschl, a. a. O. III, 172 ff.
2) Vita docenda mihi est, vita petenda tibi.
3) V. 87—90.
4) Mors, dolor excidium, strages, incendia, luctus, uno fumavit Gallia tota rogo. v. 183 f.
5) Ep. 14 c. 4. 167 c. 3. 6) Liber Sacrament. n. XXX.
7) De eccl. dogm. c. 63 f.

vor Allem im Mönchthum und Kloster hatte, so bezeichnet Benedikt von Nursia[1] (geb. 480 zu Nursia, nördlich von Rom, † 543) den beginnenden Fortschritt zur charakteristischen abendländischen Gestaltung des Mönchthums durch seine epochemachende Regel (529) mit ihren 73 Vorschriften, welche das in sich geschlossene Kloster, als vorderste Tugend die Demuth, sowie für das klösterliche Leben die Verbindung von Handarbeit[2] und Schriftlesung fordern. Denn wenn auch dem morgenländischen Mönchthum die Arbeit nicht fremd war, so ist doch das Charakteristische desselben die Kontemplation. Benedikt selbst zwar hat noch keine Wirksamkeit des Klosters nach außen und noch keine Aufgabe desselben für die Welt und die Kirche im Sinne gehabt; ihm ist das Kloster nur eine Zufluchtsstätte und Uebungsschule der Heiligkeit. Aber sein Anfang fand besonders durch Cassiodor und Gregor d. Gr. eine reichere Entwicklung und kirchliche Verwerthung und im Laufe der Geschichte mannigfache Umbildung und Abzweigung. Der alte Grundgedanke blieb stets derselbe: das Mönchthum ist das verwirklichte Ideal des Christenthums. Der Eintritt ins Kloster hieß conversio, die Mönche conversi oder religiosi, das Mönchthum religio. In diesen Bezeichnungen spricht sich das Verständniß des Christenthums aus, welches zu Grunde lag und die Geister beherrschte.

8. Cassiodorius[3], † um 570, 93 Jahre alt, der sich um 540 von seiner hohen Stellung am ostgotischen Hof in sein Kloster Vivarium in Bruttien, das er mit allen Hülfsmitteln der Gelehrsamkeit reich ausgestattet, zurückgezogen, begann dort eine große literarische Thätigkeit und fügte so diese geistige Aufgabe derjenigen hinzu, welche Benedikt seinen Mönchen gestellt hatte, so daß die körperliche Arbeit nur bei den Unfähigen an die Stelle jener geistigen treten sollte. Nach diesem Vorgang wurden die Klöster Asyle der Wissenschaft, in welchen die antike und die kirchliche Literatur gesammelt und den folgenden Zeiten vermittelt wurde. Es ist bekannt, welche Bedeutung hiedurch die Benediktiner späterer Zeit erlangt haben. Cassiodor's Werk (wahrscheinlich 544): Institutiones divinarum et saecularium literarum (oder richtiger lectionum, 2 BB.) ist charakteristisch für seine Gedanken. Denn das 1. Buch führt in die Wissenschaft von Gott ein, will also

1) Gregor d. Gr. im 2. Buch seiner Dialogi. Albr. Vogel in P. R.-E.² II, 277—286.

2) Cap. 48: otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.

3) Ebert, a. a. O. I, 487 ff. und P. R.-E.² III, 158 f

die Theologie vermitteln, das 2. dagegen in die weltliche Wissenschaft und ist ein Kompendium derselben. In seiner früheren Schrift de anima aber handelt Cassiodor im 5. Kap. von den moralischen Tugenden, den vier Kardinaltugenden, die er durch die drei: Kontemplation, Urtheilskraft (judicialis) und Gedächtniß vervollständigte. Das 6. Kapitel bringt dann die fünf natürlichen Tugenden (d. h. Ausstattungen der Natur): virtus sensibilis, imperativa, principalis, vitalis, delectatio. Weiterhin stellt er die Bösen und die Frommen einander gegenüber: die Seele der Bösen ist häßlich, ihr Angesicht umwölkt, traurig mitten in der Freude u. s. w. Die Frommen sind die Asketen, welche das Fleisch bekämpfen, sich selbst gering achten, sich immer anklagen, sich mißfallen, wenn sie Allen gefallen. Ihr Antlitz ist heiter und ruhig, abgemagert, mit Blässe geziert, bei beständigem Weinen freudig, ehrwürdig durch einen langen Bart, ihr Blick tugendhaft, die Stimme maßvoll, sanft, der Gang nicht zu langsam und nicht zu rasch. — Es ist ein interessantes Porträt seines Ideals, welches Cassiodor hier zeichnet, und nicht bloß seines Ideals, sondern des Ideals jener Zeit überhaupt. Es erinnert an verwandte antike Schilderungen, in einzelnen Zügen auffallend an Aristoteles' Schilderung des Großgesinnten (μεγαλόψυχος). Wir sehen, das christliche Ideal jener Zeit ist das modifizirte antike. Dabei aber wird doch auch in dieser Verkehrung der christlichen Wahrheit die christliche Grundlage im Gegensatz zur antiken Sinnesweise nicht verleugnet: der Stolz ist der Ursprung der Verbrechen, die Demuth die Quelle der Tugenden und führt zu Gott.

9. Nicht minder hat der aus Pannonien gebürtige **Martin von Bracara**[1] († 580) die Einbürgerung des Mönchthums in seiner neuen Heimat Spanien befördert. Für seine Mönche des Klosters Dumio besorgte er die Uebersetzung der Verba seniorum oder Interrogationes et responsiones Aegyptiorum seniorum (eine kleine ungeordnete Sammlung von 109 Nummern), und der Aegyptiorum patrum sententiae (aus 44 Kapp. bestehend, ziemlich umfangreich), dem Gebiet des asketischen Lebens angehörig. Am bekanntesten wurden unter seinen Moralschriften die Formulae vitae honestae (bei Isidorus De viris illustribus c. 22 genannt: De differentiis quattuor virtutum), im Mittelalter ziemlich allgemein für ein Werk Seneka's gehalten und als

1) Vgl. Caspari, M. v. Bracara's Schrift De correctione rusticorum u. s. w. Christiania 1883, mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen.

solches viel gelesen, abgeschrieben und zitirt, weil es, für Laien geschrieben, der gewöhnlichen philosophischen, nicht wie jene anderen Schriften der höheren asketischen christlichen Moral der Kleriker und Mönche angehört. Denn in diese zwei Stufen der natürlichen und der übernatürlichen Moral war die Entwicklung ausgegangen. Jene war im Grunde nichts als die aus der Antike herübergenommene platonisch-stoische Moral, wie denn auch jene Formulae etc. c. 1—4 von den vier platonisch-stoischen Kardinaltugenden, c. 5—8 von dem Maßhalten in denselben handeln. Derselben Gattung philosophischer Moral gehört auch die Schrift De ira an, fast nichts als ein Auszug aus Seneka's gleichnamiger Schrift. Dagegen ist es die christliche Moral, welcher die drei kleinen zusammengehörigen, reich mit Bibelstellen versehenen Traktate Pro repellenda jactantia, De justitia und Exhortatio humilitatis angehören. Fragen des Kirchenrechts und der Kirchenzucht werden in den Capitula, einer kleinen Sammlung von Kanones, behandelt, während die Schrift De correctione rusticorum, „eine Bauernpredigt“, sich gegen das Heidenthum bei den christlichen Zuhörern wendet, den Bruch des Taufbundes ihnen vorhält und sie zur Buße und zu guten Werken ermahnt. Man sieht, die christliche Moral hat mit dem vergessenen Prinzipat des Glaubens ihre innere Einheit verloren. Sie bricht in eine natürliche für das gewöhnliche Leben und in eine übernatürliche, eigentlich christliche, welche ihr Ideal in der Askese und die Stätte derselben im Mönchthum und seinem Kloster hat, auseinander.

Wenn das Mönchthum die Verneinung der Welt ist, so sollte gerade diese Weltverneinung das Mittel der Weltbeherrschung werden. Diese Wendung führt Gregor d. Gr. herbei, und die spätere Entwicklung der abendländischen Kirche hat sie erfolgreich fortgesetzt.

§ 46. Der Abschluß in Gregor dem Großen.

Gregor d. Gr.[1] († 604) hat vor Allem in seiner Expositio in beatum Iob s. Moralium ll. XXXV aus den Jahren 583—590, wie in einem Repertorium seine dogmatischen und ethischen Gedanken niedergelegt, nach allegorischer Auslegung an einzelne Stellen des Buches Hiob Betrachtungen anknüpfend. Hiob ist ihm in willkürlichster

1) Lau, Greg. d. Gr. nach s. Leben u. Lehre. Lpz. 1845. Zöpffel, P. R.-E.² V, 364 ff.

Allegorisirung des Einzelnen der christliche „Athlet", welcher durch die Prüfungen des irdischen Lebens den Weg zur Vollkommenheit geht. Außerdem hat er Homiliae in evangelia und Homiliae in Ezechielem theils gehalten, theils diktirt, praktisch religiöser Art. Speziell für die Kleriker bestimmt ist sein Regulae (curae) pastoralis liber, von den Erfordernissen des geistlichen Amts und vom Leben der Kleriker, Jahrhunderte hindurch Haupt- und Handbuch des Klerus. Außerdem gehören seine Briefe hieher. — Gregor bewegt sich im Wesentlichen in den Gedankenbahnen Augustin's; doch so, daß er als Praktiker und ohne tiefere wissenschaftliche Bildung, wie ohne spekulatives Vermögen die Spitzen der augustinischen Gedanken abstumpft und sie nach der semipelagianischen Seite hin umbiegt, hierin echt römisch und die folgende römische Entwicklung bestimmend. In ihm hat sich überhaupt, wie in keinem seiner Vorgänger in gleichem Grade, der römische Geist vor Allem darin verkörpert, daß ihn das spezifisch römische Interesse der Weltbeherrschung durch die Kirche bestimmte, wodurch sich der römische Charakter des abendländischen Christenthums nicht bloß von dem der griechischen, sondern auch von dem der afrikanischen und der gallischen Kirche unterscheidet. Es ist nicht persönliche Herrschsucht bei Gregor gewesen; er selbst trug schwer an seiner Würde; es war das Interesse der Kirche, was ihn regierte, und ihr Beruf, wie er ihn verstand, und wie er durch die traurige Lage der Zeit und ihrer politischen Zustände noch näher gelegt war. In diesem Sinne hat er auch das Mönchthum in den Dienst der Kirche gestellt. Er selbst, zuerst Prätor von Rom, dann, der weltlichen Geschäfte und ihres Treibens überdrüssig, mit Hingabe seines ganzen Vermögens, Mönch in dem von ihm selbst in Rom erbauten und ausgestatteten Kloster, ergab sich dem klösterlichen Leben mit einem Eifer, daß sein Uebermaß des Fastens ihm fast lebensgefährlich wurde. Diese Zeit der Zurückgezogenheit hat er später stets als die schönste und glücklichste seines Lebens gepriesen, und wenn er auch das aktive Leben würdigte, doch dem kontemplativen stets den Preis zuerkannt und das Klosterleben zu fördern gesucht. Und der beklagenswerthe Zustand des verwüsteten Landes, die Ungewißheit der öffentlichen Verhältnisse mochte wohl veranlassen, Ruhe und Sicherheit in der Zuflucht des Klosters zu suchen und die Gedanken von der Erde weg zum Himmel und von der Trüglichkeit irdischer Güter zu den himmlischen zu richten.[1] So

1) Vgl. Lau, a. a. O. S. 24.

war denn Gregor auch beflissen, allenthalben Klöster zu errichten, das Mönchthum aber in den Dienst der kirchlichen Aufgaben zu stellen. In seinem Mirakelglauben, Reliquienverehrung, Amulettengebrauch &c.[1] aber hat er den ganzen Strom heidnischen Aberglaubens, wie er sich erhalten hatte, in die römische Kirche geleitet, worin er denn auch, besonders in den romanischen Ländern, bis heute heimisch geblieben. So ist Gregor auch in diesem Betracht der Vermittler zwischen der alten Kirche und der folgenden Zeit.

Seine Ethik[2] ist die herkömmliche. Die Sünde entsteht durch Versuchung des Feindes und eigene Einwilligung auf dem Weg der suggestio (des Teufels), delectatio (des Fleisches), consensus (des Geistes). Den Hauptsünden stehen die Tugenden gegenüber. Aus der superbia, als der Wurzel alles Uebels, gehen die sieben Hauptlaster hervor: inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia ventris ingluvies (Völlerei) und luxuria, so daß superbia am Anfang, luxuria am Ende zusammenwirken. Jedes dieser Hauptlaster führt ein ganzes Heer gegen uns. Fünf jener Laster sind geistiger, zwei sind fleischlicher Art.[3] Diesen sieben Sünden stellt Christus seinen Geist der siebenfachen Gnade gegenüber. Ebenso sind auch der Tugenden sieben: zunächst die vier bekannten Kardinaltugenden, welche zusammengehörig das Gebäude des christlichen Lebens bilden, aber eigentlich christlich und seligmachend erst werden durch das Hinzutreten der drei Schwestern: Glaube, Liebe, Hoffnung[4]; der Glaube als die erste Frucht des Geistes in uns und die Voraussetzung alles Weiteren, womit auch die Hoffnung verbunden ist, jedoch durch Furcht gemäßigt sein muß, um die Sicherheit zu vermeiden; die Liebe aber ist die Wurzel alles Guten, die, von Gott eingeflößt, die im Herzen entstehenden Laster unterdrückt, niemals müßig, allein unsere Herzen heilt, die Liebe zur Welt vertreibt, und deren Maß das Maß unserer Annäherung zum Himmel ist.[5] Das

1) Lau, a. a. O. S. 305: „Er war außerordentlich leichtgläubig auch gegen alberne Ammenmärchen. Wunderbar bleibt es, wie er so Manches, was er in seinen Dialogen erzählt, selbst hat glauben können". „Er verschenkte häufig Schlüssel, die über dem Körper des Ap. Petrus gesegnet waren, in welchen sich Stücke von den Ketten Petri befanden, die als Amulette um den Hals getragen, Wunder thun, vor Krankheit und Uebel bewahren, selbst von Sünden befreien könnten (lib. III, epist. 33)."

2) Hierüber Lau S. 527. 3) Mor. XXXI c. 45. Lau S. 383.

4) Ueber diese Zusammengehörigkeit der einzelnen Tugenden Mor. 1, 32: valde singula quaelibet virtus destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur. — — — Ergo alternato ministerio virtus a virtute reficitur.

5) Mor. XXVIII c. 22. Lau S. 530.

ist der alte Irrthum, der durch das eigene, wenn auch gottgewirkte Verhalten das Verhältniß zu Gott bedingt und bemessen sein läßt. Zwar ist der Glaube der Anfang, aber nur ein Glaube des Fürwahrhaltens Gottes und seiner Gebote oder dann der Menschwerdung Gottes. Zu einem solchen Glauben müssen dann begreiflicherweise gute Werke hinzutreten, um ihm verdienstlichen Werth zu verleihen oder auch etwa ihn zu ersetzen.[1] Dadurch kommt die subjektive Rechtbeschaffenheit zu Stande, welche in dieser Lehrweise die Stelle der biblischen Rechtfertigung einnimmt Einen solchen Gerechten schildert Gregor folgendermaßen[2]: Der Gerechte stirbt der Welt, erkennt sich durch sich selbst als Sünder, aber als gerecht gemacht durch die Gnade. In dem Herzen des Gerechten sitzt Christus obenan; er erblickt sich Gott beständig gegenwärtig, empfindet Verdruß am Leben, sucht die Erbauung des Nächsten in Worten und Werken, verachtet den Ruhm der Welt und die Freuden dieses Lebens, prüft sein Leben täglich auf der Wage der Wahrheit, ist einfältig in allem Thun, tapfer im Kampfe, bessert sich durch Tadel, lernt durch fremde Schuld auf die eigene blicken, richtet sich strenge, haßt allen Betrug gegen Gott und die Menschen, wird nicht zornig über ungerechte Behandlung, vergilt das Böse mit Gutem, fängt mit der Furcht an und endet in der Liebe, fürchtet sich bei der Betrachtung des göttlichen Gerichts, erkennt sich als verloren an, wenn er ohne Barmherzigkeit von Gott gerichtet würde, fürchtet auch sein Gutes, thut das Gute allein, um Gott zu gefallen, bekennt offen seine Sünden, aber seine Tugenden nur, wenn er muß, fürchtet keine zukünftigen Uebel, aber mehr das Glück als das Unglück, lobt Gott auch in Leiden und bleibt standhaft in allen Lagen des Lebens. Er kann freilich nicht ohne Sünde sein, aber sein Fall ist ihm selbst nützlich, er wird durch die Strafe gebessert und niemals von der Gnade verlassen. — In allem dem, so viel Gutes und Schönes es enthält, werden wir eines vermissen, wodurch es sich von ähnlichen Ermahnungen u. dgl. des Apostels am Ausgang seiner Briefe unterscheidet: den Beruf in der Welt. Davon ist nicht die Rede. Darin besteht der Mangel richtiger Christlichkeit. Es ist doch

1) Ezech. I hom. 9: unum enim sine altero nil prodesse valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adjuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant, sicut Cornelius ante pro bonis operibus meruit audiri quam fidelis existeret. Qua ex re colligitur, quia bona opera pro fide percipienda faciebat.

2) Nach Lau S. 503 f.

im Grunde, wie auch bei Augustin, nur das Ideal des kontemplativen Lebens, das geschildert wird, nicht des aktiven. Wenn aber unsere Rechtbeschaffenheit auf unser Verhalten gestellt wird, so ist es natürlich, daß die alten Irrthümer sich wiederholen von der genugthuenden Wirkung der eigenen Werke (z. B. des Almosens [1]) und von den zwei Stufen der christlichen Sittlichkeit, dem Unterschied des Gewöhnlichen und des Außergewöhnlichen, der Erfüllung der Gebote und der Räthe. Daß unter diesen besonders die Virginität und die freiwillige Armuth hervortreten, versteht sich von selbst.[2] Dieß steht zugleich im Zusammenhang mit der Lehre von der Buße, wie sie sich besonders seit Cyprian ausgebildet, und wie sie dann das Mittelalter beherrschte. Gott vergibt zwar die Sünde, aber die Strafe müssen wir selbst büßen. Wer Unerlaubtes gethan hat, muß sich zur Genugthuung vom Erlaubten enthalten; wer Sünde gethan hat, muß sie durch gute Werke wieder gut machen.[3] Als gute Werke erscheinen die bekannten drei: Beten, Fasten, Almosengeben; und von diesen ist Almosengeben das beste und wirksamste. „Gut ist Fasten, aber besser ist Almosengeben. Wenn jemand beides kann, so ist beides gut; wenn er aber nicht beides kann, ist Almosengeben das bessere. Wenn zu fasten nicht möglich ist, genügt Almosengeben. Fasten mit Almosengeben ist doppelt gut.“[4] Augustin hatte zwar wiederholt erinnert, daß es nicht das äußere Werk allein thue, sondern daß es vor Allem auf die Dargabe der eigenen Person ankomme. Und Gregor erneuert diesen Gedanken, es komme vor Allem auf die Gesinnung an, nicht auf die Größe der äußeren Gabe; und das Almosengeben sei kein Freibrief zum Sündigen, sonst könne wohl geschehen, daß man sich selber dem Teufel gebe, indem man sein

1) Mor. XXVI, 27: quidquid illicitum aliquando fecerunt, ab oculis judicis eleemosynarum superductione cooperiunt.

2) Mor. XXVI, 27. Im Unterschied von den gewöhnlichen Christen, die ihre Sünden mit ihren Thränen und ihren Almosen getilgt haben und, wenn auch durch das Gericht hindurch, Theil erhalten an der Herrschaft Christi, gilt von den anderen: alii autem non judicantur et regnant, qui etiam praecepta legis perfectione virtutum transcendunt, quia nequaquam hoc solum, quod cunctis divina lex praecipit, implere contenti sunt, sed praestantiori desiderio plus exhibere appetunt, quam praeceptis generalibus audire potuerunt. — Speciali namque jussione paucis perfectioribus et non generaliter omnibus dicitur hoc quod adolescens dives audivit Mt. 19, 31 vade et vende omnia etc. — Mor. XV, 16: Carnis enim virginitas nequaquam jussa est, sed tantummodo laudata; et tamen multi virtute virginitatis pollent, ut videlicet plus impendant obsequio, quam acceperunt praecepto. Lau, a. a. O. S. 504 f.

3) Moralia XIII, 18. Evang. II, hom. 34. I, hom. 20. Uhlhorn S. 278.

4) So Cäsarius v. Arelate in den pseudoaugustinischen Sermonen, Serm. 142. Uhlhorn S. 278. 410.

Gut Gott gebe.[1] Aber diese Erinnerungen und Einschränkungen halfen in der Anwendung sehr wenig und änderten auch die Sache selbst nicht. Es ist doch immer das eigene Verhalten, auf welches das Heil gestellt wird.

Auf diesem Wege aber wird die Erlösung durch Christus unwirksam gemacht und die Gewißheit des Heils mit der steten Ungewißheit und Furcht, ob nun genug geleistet sei, vertauscht. Selbstverständlich ist auch für Gregor Christus der Versöhner. Aber die Stelle der Versöhnung durch den Tod Christi nimmt im Grunde doch die Lehre und das Beispiel Christi nur zur Nacheiferung ein. Es ist bemerkenswerth, welche bedeutsame Stelle dieß in den Gedanken Gregor's gewinnt.[2] Seinem Semipelagianismus fehlt die volle Würdigung der Sünde. Und diese Wendung wird maßgebend auch für die folgende Zeit durch das ganze Mittelalter herab. Die Nachfolge oder auch Nachahmung des Lebens Christi wird das Stichwort desselben, insonderheit auch der Mystik. Damit hat sich die ganze Grundlage wie der Heilslehre so der Ethik verschoben.

§ 47. Die überleitende Zusammenfassung durch Isidorus Hispalensis. Boëtius.

1. Vor Allem auf Augustin und Gregor d. Gr. ruht Isidorus Hispalensis (von Hispalis d. h. von Sevilla) † 636, dessen Gelehrsamkeit die Kenntnisse des heidnischen und christlichen Alterthums in Sammlungen und Auszügen der folgenden Zeit vermittelte.[3] Schon in seinem Werk Libri differentiarum II sive de proprietate verborum geht er auch auf ethische Fragen in der Bestimmung der verschiedenen Wortbedeutungen ein. Amor und dilectio können sich auf Böses wie Gutes beziehen, caritas nur auf Gutes, weshalb auch Gott caritas

---

1) Cura pastor. 31.

2) Vgl. Lau S. 432 ff. u. ö. S. 458: „Die ganze Bedeutung der Erlösung und Versöhnung konzentrirt sich in dem sündlosen Leben Christi, das uns ein Beispiel zur Nachahmung gibt“ u. s. w. Z. B. Mor. II, 24: venit inter homines mediator ad praebendum exemplum vitae hominibus etc. XXI, 6: ad hoc dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo praebendo accenderet, moriendo redimeret; resurgendo reparavit. Mor. VIII, 30. V, 34. XVIII, 45. Hom. ev. I, 10. Beispiele der Demuth, Geduld, Dankbarkeit gegen Gott in jeder Lebenslage Mor. IX, 38. XVI, 33 u. s. w. Christus hätte uns auch ohne den Tod erlösen können; der Tod sollte uns nur die Größe der Liebe Gottes zeigen. Mor. XX, 36.

3) Vgl. Stäudlin, a. a. O. III, 177 ff. Wagenmann, P. R.-E.[2] VII, 364 ff.

ipsa genannt wird. Die vier Kardinaltugenden bestimmt er so:[1] die Klugheit ist die Erkenntniß des wahren Glaubens und die Wissenschaft der heil. Schrift nach ihrem dreifachen Sinn; die Gerechtigkeit ist die Liebe Gottes und des Nächsten; die Tapferkeit ist die Seelenstärke, Verachtung der Ehren und Reichthümer, Geduld im Leiden, Gleichmuth im Glück, Beharrlichkeit in der Arbeitsamkeit; Mäßigung ist das Maßhalten in Worten und Handlungen, sie begleitet die Schamhaftigkeit, bewahrt die Demuth, erhält die Gemüthsruhe, umfaßt die Keuschheit, nährt die Ehrbarkeit, beschränkt die Begierde durch die Vernunft, unterdrückt den Zorn und vergilt das Unrecht nicht. Man sieht daß hier eigentlich nur das antike Schema bewahrt, dagegen mit christlichem Inhalt erfüllt und zum Schema für die gewöhnliche christliche Sittlichkeit geworden ist. Ebenso behandelt er in s. Schr. Synonymorum ll. II s. soliloquia Fragen der Moral. Es ist ein Dialog zwischen dem homo deflens, dem Menschen den die Leiden des Lebens drücken, und der ratio admonens, der Vernunft oder dem Logos, der die klagende Seele hinweist auf den Weg zur Seligkeit durch Buße und Sündenvergebung, durch Kontemplation zur Vollkommenheit führend. In kurzen Geboten und Sittensprüchen werden hier die Regeln eines tugendhaften und religiösen Sinnes und Lebens zusammengefaßt — ein vielgebrauchtes Erbauungsbuch. Isidors Hauptwerk sind seine Sententiarum (s. de summo bono[2]) ll. III; „ein Kompendium der christl. Glaubens- und Sittenlehre, meist in Excerpten aus Augustin und Gregor d. G.“, und zwar vorzugsweise aus letzterem und seinen Moralia in Job. Das 1. Buch ist dogmatischen, das 2. und 3. ethischen Inhalts und zwar enthält das 2. Buch in 44 Kapp. mehr die allgemeine, das 3. in 62 Kapp. mehr die spezielle Moral. Wenn diese Sentenzen überhaupt lange ein beliebtes Lehrbuch blieben und Vorbild für eine zahlreiche mittelalterliche Literatur wurden, so gilt das speziell von der Moral in diesem Werke. Den Anfang machen die christlichen Haupttugenden: Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung. Die erste dazuzuzählen und voranzustellen ist Isidor durch Augustin veranlaßt, der öfter unter ihr die gesammte Tugend zusammenfaßte. In der Ordnung der drei theologischen Tugenden weicht Isidor von der gewöhnlichen ab. Wenn er hierauf die Lehre von der Gnade und Prädestination — und zwar der doppelten electorum ad requiem et reproborum

1) Nach Stäudlin S. 178.
2) Vom Anfang hergenommen: Summum bonum deus est etc.

ad mortem, ähnlich wie später Gottschalk — folgen läßt, so thut er das, weil er nach Augustin in der Gnade das Prinzip der Tugend sieht.[1] Wie nun aus den Tugenden andere hervorgehen, so aus den Lastern andere Laster. Beide stellt er einander gegenüber: jedes Laster müsse durch die entgegengesetzte Tugend bekämpft werden.[2] Von den leichteren Tugenden müsse man zu den schwereren, von den niedrigeren zu den höheren fortschreiten; und erst der Sieg über das Laster sichert die Tugend.[3] Dieser Fortschritt vollzieht sich durch Selbstdemüthigung und Reue u. s. w. Und wenn auch die Furcht vor Gott allmählich mehr der Liebe zu Gott weiche, so dürfe doch jene Bereuung das ganze Leben hindurch nicht aufhören, weil das Erbarmen Gottes verborgen sei und der Christ ohne jene stete Bereuung leicht in Sicherheit und so in das Laster zurückfalle. Eine Gewißheit der göttlichen Gnade und darauf ruhende Freudigkeit der Liebe fehlt dieser ganzen Denkweise, welche das Heil auf das eigene Verhalten der Reue u. s. w. gründet, wenngleich diesem selbst die wirkende Gnade Gottes zu Grunde liegt. Bei dieser Gelegenheit bringt Isidor eine Reihe von Sentenzen über den Unterschied der Sünden, leichtere und schwerere, offenbare und geheime, über böse Gedanken, über einzelne Sünden und Laster u. s. w. Das 3. Buch handelt dann „von den verschiedenen Ständen des christlichen Lebens, von göttlichen Heimsuchungen und Strafgerichten, von den Versuchungen des Teufels und den Mitteln dagegen, von den Asketen und Mönchen, Lehrern und kirchlichen Vorgesetzten, Obrigkeiten und Unterthanen, von Fürsten, Richtern, Advokaten, von den Unterdrückern der Armen, Liebhabern der Welt, den Freunden der Barmherzigkeit, der Kürze und dem Ende des menschlichen Lebens“.[4] Als Tugendmittel werden die Beispiele der Heiligen vorgestellt, in deren Spiegel sich die Lasterhaften beschauen und strafen, und jenen nachahmen sollen; ferner das Gebet, welches eine Sache des Herzens, nicht bloß der Lippen sein und welches die guten Thaten begleiten soll; denn erst die Demuth des Gebets macht die Handlung verdienstlich. Mit dem Gebet soll die Lesung der heil. Schrift verbunden sein, in welcher Gott mit uns redet und welcher die Bücher der Heiden und der weltlichen Gelehrsamkeit nicht gleichkommen. — Unter den einzelnen Ständen und ihren Pflichten nimmt für Isidor der Mönchsstand die erste Stelle ein. Denn es ist heilsam, nicht bloß im Geist

1) II, 1—6. 2) II, 33 f.
3) II, 36. 4) Wagenmann, a. a. O. S. 368.

sondern auch äußerlich den weltlichen Verkehr zu meiden, um dem himmlischen Sinn zu leben.[1] Die Kirchendiener ermahnt Isidor auf Reinheit der Sitten, wissenschaftliche Bildung bedacht zu sein und das Wohl des ihnen anvertrauten Volks auch gegen die Bedrückungen der Mächtigen zu vertreten.[2] Und so ermahnt er auch die Fürsten, die Gesetze zu beobachten, die Kirche zu beschützen und die Priester in ihren Bemühungen zu unterstützen.[3]

Die Grundrichtung seiner Denkweise ist aber die asketische und kontemplative. Er hält Fleischessen und Weintrinken für nicht statthaft; denn es habe im Paradiese nicht stattgefunden und die spätere Erlaubniß (an Noah) sei von Christus durch seinen Apostel (Röm. 14, 21) zurückgenommen, weil es sinnlich errege; nur Fische zu essen sei nach dem Vorgang des Auferstandenen statthaft.[4] Diesem Vorbild des Auferstandenen für die doch im Fleisch Lebenden entspricht auch Isidors Bevorzugung des kontemplativen Lebens vor dem aktiven. Denn das aktive hat es zwar mit der Uebung guter Werke zu thun, das kontemplative aber versenkt sich ganz in die Liebe Gottes; jenes steht erst auf dem Wege zum Ziel, dieses aber bereits am Ziel; nur durch die Aktion zwar gelangt man zur Kontemplation, diese ist aber dann das Grab von jener. Freilich ist auch das aktive Leben nothwendig, so lange wir dieser irdischen Existenz angehören; aber die Heiligen flüchten doch immer so bald als möglich aus ihm in die Stille der Betrachtung, um so schon hier die künftige Seligkeit, welche in der Kontemplation besteht, zu genießen.[5] — Es ist die alte Richtung auf die reine Geistigkeit, in welcher die herrschende Denkweise mit dem Neuplatonismus zusammentraf, wenn auch anders begründet, aber doch eine Verkennung des irdischen Berufs.

2. In anderer Weise als Isidorus bildet der einer früheren Zeit angehörige, vielseitig gelehrte Boëtius[6] aus der edlen römischen Familie der Anicier (geb. c. 480, vom Ostgotenkönig Theodorich auf falschen Verdacht hin eingekerkert und hingerichtet 525) eine zusammenfassende Vermittlung. Wenn in Isidor die theologische Linie von Augustin herab durch Gregor d. Gr. hindurch sich dem M.-A. vermittelt, so durch Boëtius die philosophische Linie, und zwar eines

1) III, 17-22. 2) III, 35 f. 45. 3) III, 49—51.
4) De offic. eccles. II, 44.
5) Sentent. III, 15; vgl. De different. II, 29.
6) Vgl. bes. F. Nitzsch, Das System des B. u. die ihm zugeschriebenen theol. Schriften. Berl. 1860. Ders., P. R.-E.[2] II, 521 ff.

philosophischen Eklektizismus. Denn mit den aristotelischen Begriffen besonders der Logik, mit welcher das M.-A. operirte, und platonischer Grundlage der Gesammtanschauung, sowie neuplatonischer Gotteslehre, verband sich in der Ethik und in der Lehre von der Providenz (= fatum) stoische Denkweise mit religiöser Färbung, ohne daß wohl auch unwillkürlicher christlicher Einfluß völlig fehlte. Die antiken philosophischen Gedanken waren damals in einander übergegangen[1], und des Boëtius Stellung war eine eklektische. Dem M.-A. galt er als christlich und als Märtyrer des katholischen Glaubens. Aber die theologischen Schriften über die trinitarische und christologische Frage[2], welche ihn als orthodox kundthun sollen, werden, obwohl von Manchen für ächt gehalten[3], ihm abzusprechen sein.[4] Seine 5 BB. De consolatione philosophiae, die er im Kerker verfaßte — im Zwiegespräch des im Gefängniß Schmachtenden mit der personifizirten Philosophie — sind eine Lieblingsschrift der Gebildeten im M.-A. geworden. In Verbindung mit metaphysischen Fragen — über Gottes Dasein und Ewigkeit, Vorsehung und Fatum, Weltentstehung und menschliche Freiheit — wird hier eine Ethik vorgetragen, welche die Art religiös erwärmter antik-philosophischer, besonders stoischer Ethik an sich hat, an Seneka erinnernd. Die Philosophie erscheint an der Stelle der Musen als Trösterin. Durch ihre Belehrung erhebt sie den Trostbedürftigen über das irdische Geschick mit seinem Dunkel und über die vergängliche Lust der Erde, indem sie in Gott das höchste Gut und den höchsten Zweck, somit die höchste Glückseligkeit suchen heißt[5] — ein Gut und Glückseligkeit, welches die Bösen nicht erlangen, die Guten auch im Leid nicht verlieren können, sondern dadurch erst recht gewinnen sollen. So soll er durch die Philosophie, alle

---

1) Vgl. Nitzsch, Abh. S. 84. Andere betonen das christl. Element stärker, z. B. Ebert, a. a. O. 464 ff. Gaß I, 177 ff. Ritter, Gesch. der christl. Philos. II, 580 ff. vergleicht des B. Stellung zum Christenth. mit der des Synesius, wogegen Nitzsch wie gegen eine Vergleichung mit Dionysius Areop.

2) De unitate trinitatis. Utrum pater et filius ac sp. s. de divinitate substantialiter praedicentur. Brevis fidei christianae complexio. De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

3) Z. B. Bach, Dogmengesch. des M.-A. II. Wien 1875. S. 6.

4) Nitzsch, a. a. O.

5) Z. B. III, 10: confitendum est, summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus; veram igitur beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est. — — Et beatitudinem et Deum summum bonum esse collegimus, quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem quae sit summa divinitas. — Deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus.

irdischen Güter dieser Welt verachten lernen und sich über sie erheben, seinen Blick immer auf Gott richten, im Gebete ihm nahen, und die Leidenschaften niederhalten, welche den Zweck und die Naturordnung Gottes zu vereiteln drohen. — Man kann nicht sagen, daß das hier Vorgetragene Christenthum sei. Boëtius war seinem äußeren Bekenntniß nach Christ; aber seine Denkweise war antike Philosophie.[1] Daß man sie, besonders seine Moral, für christlich halten konnte, zeigt nur, wie sehr die Erkenntniß des Unterschieds antiker, besonders stoischer, und christlicher Moral abhanden gekommen war. Hatte doch, wie wir sahen, stoische Moral schon früher in äußerer christlicher Einkleidung vielfach in Mönchskreisen Eingang und in der Mönchsmoral eine Heimat gefunden. Je mehr aber Boëtius der späteren Zeit als Märtyrer des katholischen Glaubens galt, um so mehr mußte dieser Glaube seinen Schriften Eingang verschaffen. Bei Thomas Aquinas finden wir ihn als Autorität neben Aristoteles. Abgesehen von seiner Bedeutung, welche er für die Frage der Realität der Allgemeinbegriffe im M.-A. hatte, trug er dazu bei, der sittlichen Denkweise des M.-A. auch seinerseits die platonisch-stoische Stimmung zu vermitteln, während daneben doch die neuen sittlichen Gedanken des Christenthums hergingen.

§ 48. Die sittlichen Zustände.

Jak. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. Basel 1853, an verschiedenen Orten. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882.

Wenn auf der einen Seite der neue Geist des Christenthums seine sittliche Macht im inneren und äußeren Leben vieler Christen geltend machte, auch ohne daß es möglich ist, dieß im Einzelnen entsprechend nachzuweisen, und im öffentlichen Leben besonders durch eine Wohlthätigkeit offenbarte, wie sie in der vorchristlichen Welt unerhört war, so hatte auf der anderen Seite allerdings auch die so reichlich geübte Wohlthätigkeit ihre Gefahren und ging damit in der christlichen Masse, wie sie mit der neuen Wendung der Dinge in die Kirche eindrang, die Fortdauer der alten heidnischen Unsitten und auch in den höheren Ständen und bei den Dienern der Kirche vielfach ungebrochenes weltliches Wesen Hand in Hand, gegen welches

1) Nitzsch, Abh. S. 174.

zwar der Geist der Askese reagirte, der durch den traurigen Zustand der öffentlichen Verhältnisse verstärkte Nahrung erhielt und als das Ideal christlicher Vollkommenheit erschien, aber eben damit den Sinn und das Verständniß für die Erweisung des Christenthums in der Arbeit des gewöhnlichen irdischen Berufs verlor.

1. Die Pflege der Liebesthätigkeit, als Bethätigung des christlichen Gemeingeistes, erschien auch den Heiden als ein charakteristisches Merkmal des Christenthums.[1] Das Wort Jesu: „wer dich bittet dem gib“ pflegte man so zu deuten, daß man jedem Bittenden ohne viel Fragen nach Würdigkeit geben solle.[2] Die herrschende Richtung des Sinnes auf das Ueberirdische und Zukünftige ließ den irdischen Besitz gleichgültiger erscheinen. Wie gesund aber dabei doch die Gedanken über Besitz, Armuth und Wohlthätigkeit waren, zeigt Klemens' v. Alexandrien schöne Schrift über das Wort Jesu an den reichen Jüngling. Daß die Christen mitten in der übrigen Welt der Arbeit standen, betont Tertullian ausdrücklich.[3]

Doch unterscheiden sich die Christen durch die Einfachheit ihres Lebens und ihre grundsätzliche Beschränkung auf das Nothwendige. Und Almosengeben erschien immer als die beste Verwendung des Vermögens. Die Gemeinde aber, diese eigenthümliche Schöpfung des Christenthums, bildete den Rahmen und die Grundlage dieser Wohlthätigkeitsübung; ihr Charakter war wesentlich Gemeindepflege. Die Gaben knüpfen sich an den Gottesdienst an, sie sind ein Opfer das die Gemeindeglieder darbringen, und der Bischof verwaltet diese Gaben. Für besondere Fälle wurden besondere Kollekten veranstaltet. Wegen der Christen, die in Numidien in Kriegsgefangenschaft gerathen waren, wandten sich die dortigen Bischöfe an Cyprian um Hülfe. Die Kollekte welche dieser veranstaltete ergab 17541 Mk. Cyprian legte der Sendung ein namentliches Verzeichniß der Geber bei, „damit ihr der Brüder und Schwestern, die zu solchem nothwendigen Werke gerne und eilig mitgeholfen, in euren Gebeten gedenken könnt und ihnen eine Vergeltung für ihr gutes Werk in den Opfern und Gebeten gewähret“. Es wurde der Geber wohl bei der Feier des Abendmahls gedacht. Cyprian selbst hatte bei seiner Bekehrung Landgüter und Gärten verkauft, um den Ertrag der Kirche und den Armen zu schenken,

1) Vgl. z. B. Lucian, Peregrinus c. 13.
2) Pastor Hermae mand. II. Justin, Apol. I, 18. Klem. Alex., Quis dives etc. c. 13.
3) Apolog. 42.

und auch später gab er in Nothzeiten wiederholt Anweisungen auf sein Privatvermögen. Dergleichen kam öfter vor.[1] Oder man benutzte auch das Fasten dazu, für die Armen dadurch etwas zu erübrigen.[2] Die apost. Konstitutionen[3] ordnen eingehend dieses ganze kirchliche Unterstützungswesen, so zwar, daß nur die wirklich Bedürftigen bedacht werden, während die nicht Bedürftigen in solchem Falle als solche gelten die dem Armen ihr Brod gestohlen haben. In Zeiten besonderer Unglücksfälle und Heimsuchungen trat die christliche Liebe im Gegensatz zur heidnischen Hartherzigkeit besonders hervor — wie zur Zeit der Pest in Karthago in Cyprians Tagen, in Alexandrien in den Tagen des Bischofs Dionysius u. ö.

Alles das wurde zwar ohne Frage auch von Unwürdigen viel mißbraucht, und gewann wohl nicht wenige für die christliche Sache aus unedlen Motiven; aber es war doch ein leuchtendes Zeugniß für den neuen Geist der Liebe der in der christlichen Gemeinschaft herrschte und konnte nicht ohne Eindruck auf die herzlose heidnische Welt bleiben.

Als nun aber vollends jener große Umschwung unter Konstantin sich vollzogen hatte und die Kirche dadurch in den Besitz ungemeiner Reichthümer gekommen war, eröffnete sich ihr ein reiches Feld organisirter Wohlthätigkeit in Schenkungen oder Errichtung von Armenhäusern, Waisenhäusern, Spitälern, Gasthäusern und anderen gemeinnützigen Anstalten, eine Wohlthätigkeit die um so mehr Eindruck machen mußte als der Staat mit den Einzelnen nur noch durch Soldaten und gewaltthätige Steuereinnehmer in Berührung kam.[4] Denn die Klagen über den zunehmenden Steuerdruck wuchsen immer mehr, und mit ihrer Höhe ging die Härte ihrer Eintreibung Hand in Hand.[5] Das Ideal solcher Anstalten war die berühmte Basilias Basilius' d. Gr. vor den Thoren von Neocäsarea: „es waren überwiegenden Theils Anstalten für wirklich Hülflose und als solche eine wahrhaft herrliche Neuerung gegenüber der alten heidnischen Welt, wenn gleich auch diese längst angefangen hatte von Staats wegen nach dieser Richtung thätig zu sein"[6]: Nerva, Trajan, Antoninus, Mark Aurel, Alexander Severus hatten große Summen für Erziehung armer Kinder verwendet; aber

1) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 148.
2) App. Konstit. V, 1. Uhlhorn, a. a. O. S. 149. 3) IV, 1 ff.
4) Jak. Burckhardt, Die Zeit Konstantin's d. Gr. S. 414.
5) Uhlhorn, a. a. O. S. 227 ff. Salvian, De gubernat. V, 4 ff.
6) Burckhardt, a. a. O. S. 429.

es war „nicht in allgemein philanthropischem Sinn sondern nur für Freigeborene, und wie es scheint nur für Italier, mit der Absicht geschehen, die sehr dünn gewordene freie Bevölkerung des Zentrallandes zu heben".[1]

Wohl liegt dieser Wohlthätigkeit nicht selten eine falsche Vorstellung von der Nichtigkeit aller irdischen Güter und eine Verkennung der irdischen Berufspflicht überhaupt zu Grunde und verbindet sich damit zugleich der Irrthum einer verdienstlichen und speziell sündentilgenden Kraft solchen Thuns, besonders seit Cyprian, aber immerhin spricht sich darin doch gegenüber der heidnischen Selbstsucht und Weltseligkeit ein, wenn auch irre gehender hoher himmlischer Sinn aus.[2]

2. Der neue Sinn der Liebe zeigte sich auch gegenüber den Sklaven. Zwar die Sklaverei selbst konnte das Christenthum nicht ohne Weiteres abschaffen. Daran haben auch die Kirchenlehrer nicht gedacht, so oft sie auch von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen sprechen mögen.[3] Es wäre soziale Revolution gewesen. Denn die ganze Gesellschaftsordnung der alten Welt ruhte auf dieser Institution. Aber es lehrte die Sklaven wie die Herren den Unterschied zwischen Sklaven und Freien gegenüber der Gleichheit und Einheit in Christo gering achten, die Herren insonderheit in den Sklaven christliche Brüder sehen und bei aller Bewahrung des sozialen Unterschieds dem entsprechend sich zu ihnen stellen; Mißhandlungen von Sklaven durch ihre christlichen Herrn wurden mit Kirchenbuße geahndet.[4] Und wenn auch solche Bestimmungen zeigen, daß sie nöthig waren, so bezeichnet das Christenthum doch im Laufe der Zeit eine Wendung jener ganzen Gesellschaftsordnung, die sich auf dem Wege der Freiheit anbahnte, bis sie später gesetzlich geregelt wurde. Die Bekehrungen Wohlhabender waren nicht selten durch zahlreiche Freilassungen von Sklaven bezeichnet. So kamen insonderheit am Ende des 4. Jahrh. im Kreise des Hieronymus solche Freilassungen in ungemeiner Zahl vor.[5] Man verzichtete auf seine Sklaven wie man auf sein Eigenthum verzichtete „zum Heil der Seele", wie es

1) Burckhardt, a. a. O. S. 429 Anm.

2) Auch Burckhardt, a. a. O. S. 428: „Es war das Ergebniß einer hohen, auf Alles gefaßten Stimmung".

3) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 363 f.

4) Synode von Elvira 305 can. 5; von Epaon 517 can. 34 u. ö.

5) So gab z. B. Melania, als sie Rom verließ, um ein klösterliches Leben zu beginnen, allen ihren Sklaven — nach Palladius 8000 — die Freiheit.

öfter auf Grabaufschriften heißt; und hat dann besonders durch testamentarische Verfügung oft in großer Zahl die Freilassung von Sklaven angeordnet, die dann in der Kirche vorgenommen wurde. Die kirchlichen Kanones kamen durch verschiedene Bestimmungen im Interesse der Sklaven diesen Bestrebungen zu Hülfe.

3. Wie die Kirche sich überhaupt als die Beschützerin der Armen, Schwachen, Hülfsbedürftigen, Bedrückten u. s. w. ansah, so auch speziell gegenüber dem übermäßigen Steuerdruck und dem Zinswucher.[1] Gegen jenen, der schwer besonders auf dem Landvolk lastete, haben die Bischöfe ihren Einfluß oft und mit Erfolg geltend gemacht. Ebenso hat die Kirche gegen diesen mit allem Nachdruck gekämpft. Die Noth der Zeit zwang etwa oder die Unerfahrenheit verleitete Geld aufzunehmen, für welches dann den beutegierigen Wucherern unerschwingliche Zinsen zu zahlen waren, wodurch Viele ins äußerste Verderben gerissen wurden. Unter diesen Umständen erschien den Kirchenlehrern alles Zinsnehmen als ungerechter Wucher. Für die Christen sei alles Zinsnehmen verboten. Man suchte das aus Luk. 6, 34 f. und aus alttest. Stellen (Exod. 22, 25; Deut. 23, 19) zu beweisen. Da es gesetzlich erlaubt war, verbot man es wenigstens den Geistlichen[2] und machte es den Laien wenigstens zur sittlichen Pflicht. Verfallene Schuldner aber sind durch die Bischöfe gar manchmal aus den Händen der Wucherer befreit worden.

Ebenso hat sich die Kirche der Waisenkinder oder der Findelkinder angenommen, an denen es bei der lange herrschenden Unsitte, Kinder nach Belieben auszusetzen und sie so dem leiblichen oder geistlichen Verderben preiszugeben, nicht fehlte. Gegen jene Unsitte des Kinderaussetzens oder auch des Kindermordes hat die Kirche auf den Synoden ernstlich angekämpft. Insonderheit hat sie sich auch der von den Feinden Gefangenen und Weggeführten angenommen und sie in großer Zahl mit Aufwendung großer Summen aus dem Kirchenvermögen losgekauft.[3]

---

1) Vgl. hiezu Uhlhorn S. 375 ff.

2) Syn. zu Elvira can. 20; Laodicea can. 5; 3. Karth. can. 16; Hippo (393) can. 22 u. a. Vgl. Uhlhorn S. 415 Anm. 62.

3) „Candidus, Bischof von Sergiopolis, kaufte einmal 12000 Gefangene für 14400 Solidi (182736 Mk.) frei. Namentlich die gallische Kirche war, wie die Inschriften zeigen, in diesem Werke eifrig. Auch Private verwendeten dazu ihre Mittel. „Mit ihren Schätzen befreite sie Gefangene aus ungerechten Fesseln", lesen wir auf dem Leichenstein einer Christin Eugenia". Uhlhorn S. 385.

4. Trübungen. Die stets wachsende Noth der Zeiten, die Häufung des ungeheuren Elends, von welchem der allmähliche Untergang der alten Welt begleitet war — „überall Schwert! überall Tod! ich bin des Lebens müde", schließt Gregor d. Gr. eine seiner Predigten[1] —, gab um so mehr Anlaß zu solcher Wohlthätigkeit und mußte die Kirche als die einzige Helferin in Noth erscheinen lassen. Die Ermahnungen zur Wohlthätigkeit bildeten ein stehendes Thema der großen kirchlichen Redner jener Zeit, eines Chrysostomus, Basilius und der beiden Gregore von Nyssa und von Nazianz, eines Ambrosius und Augustinus u. s. w.[2] Aber nicht bloß waren die Beweggründe, wie wir sahen, vielfach unrichtige, sondern auch die Wege waren nicht selten unreine: Erbschleichereien der Geistlichen, ungerechte Enterbungen von Kindern[3] u. dgl. m. Gerade in diesem Punkte testamentarischer Verfügungen oder des Gedächtnisses Verstorbener nun drang heidnische Sitte und Denkweise ein. Wenn das Almosen je länger je mehr in der kirchlichen Anschauung sündentilgende Bedeutung gewonnen hatte — „wie Wasser Feuer auslöscht, so Almosen die Sünde", dieser Satz wurde immer wieder gepredigt — und so Almosengeben aus einer Erweisung der Liebe gegen die Armen zu einer Stellvertretung der Liebe gegen die Gebenden selbst oder diejenigen, denen man ihre Heilswirkung zudachte, geworden war, wurde es kirchlich unterstützte Sitte, durch massenhaftes Almosengeben Sünde zu tilgen und so denn auch den Seelen der Abgeschiedenen damit zu Hülfe zu kommen.

Schon zu Tertullian's Zeit brachte man für die Verstorbenen an ihrem Todestage Oblationen dar, dadurch die Fürbitte der Gemeinde zu gewinnen. Daraus entwickelte sich die Vorstellung, daß die Erweisung der Frömmigkeit der Ueberlebenden im Gebet, Opfer und Almosen den Verstorbenen zu Gute komme. Dieses Almosen am Begräbniß- oder am Gedächtnißtage der Verstorbenen aber knüpfte an antike Sitten an. Und in keinem Punkte haben sich diese Sitten stärker erhalten als auf diesem Gebiete des Todtenkultus. Wie die antike Sitte „Memorien" kannte, Ausschmückungen des Grabes oder Mahlzeiten, Vertheilungen oder ähnliche Stiftungen zum Gedächtniß (in memoriam) des Verstorbenen an seinem Geburtstag, so wurde es ähnlich auch christliche Sitte, nur eben jetzt am Todestag und nicht wie dort zum Zweck der Eitelkeit oder bloß zu Ehren des Verstorbenen, sondern zum Zweck der Wohlthätigkeit. Aber freilich, sie entarteten

1) In Ezech. 18 letzte Predigt. Uhlhorn S. 237.
2) Vgl. Uhlhorn S. 266 ff. 3) Vgl. Uhlhorn S. 249 ff.

oft genug in heidnische Schmausereien, gegen welche die Kirche dadurch anzukämpfen suchte, daß sie dieselben in Seelenmessen mit Almosen verbunden umzuwandeln sich bemühte.[1] Es ist bekannt, von welchem Einfluß hierauf besonders Gregor d. Gr. wurde. Das wurde ein starker Antrieb zum Almosengeben. Je mehr Almosen, um so mehr Verdienst. Dieß aber konnte man Anderen zuwenden. So verschob sich völlig der Gedanke und die Uebung der christlichen Wohlthätigkeit. Immerhin fand doch die Wohlthätigkeit eine reiche Uebung und die christlichen Grabsteine rühmen sie mit Vorliebe und zeigen damit den Werth, den man ihr beilegte. Eine Reihe edler christlicher Gestalten aber, die wir aus der Geschichte kennen, Frauen wie Männer, in ihrer großartigen Aufopferung, wird stets unsere Bewunderung erregen, wenn wir auch das Ideal, das sie zu verwirklichen strebten, als ein unevangelisches verwerfen müssen und die richtige Stellung zum irdischen Beruf in jener selbsterwählten Armuth und asketischen Lebensführung völlig vermissen.

5. **Das Kloster im Abendland.** Die Askese lag unabwendbar im Zuge der Zeit.[2] Die stärksten Gegensätze des Alten und Neuen waren zu hart auf einander getroffen und hatten Viele aus den Fugen gehoben, so daß sie in einem äußersten Entschluß ihr Heil suchten. Der Einbruch der Völkerwanderung und das drohende Zusammenbrechen aller Verhältnisse — orbis ruit — konnte die Stimmung des Entsagens nur steigern. So hatte denn das vom Orient in den Occident übertragene **Mönchthum** hier einen fruchtbaren Boden gefunden. Das **Kloster** bot einen Schutz gegen die Versuchung der Welt und die eigene Schwäche, und eine Zuflucht gegen die Verwirrungen der öffentlichen Zustände und den Druck des staatlichen Lebens, freilich auch für entlaufene Sklaven, welche sich ihrer Dienstbarkeit entzogen unter dem Vorwand „fromm zu werden“.[3] Da war es denn von Bedeutung, daß Augustin in seiner Schrift De opere monachorum mit allem Nachdruck auf die Arbeit der Mönche gedrungen hatte und damit ebenso der Neigung zu einseitig kontemplativem Leben wie zur Bequemlichkeit entgegentrat. Dadurch ist das abendländische Mönchthum im Unterschied vom morgenländischen zu einer Kulturmacht der kommenden Jahrhunderte geworden und hat die Stiftung Benedikt's eine ungeahnte Bedeutung gewonnen. „Von den Mönchen haben die

1) Uhlhorn, a. a. O. S. 283 f.
2) Vgl. zum Folgenden Burckhardt, a. a. O. S. 483.
3) Uhlhorn S. 370.

Franken und die übrigen deutschen Stämme Ackerbau, Handwerke und Künste gelernt."[1] Und wenn auch die morgenländischen es an Arbeit, Wohlthätigkeit und Kindererziehung nicht fehlen ließen, so hat dieß Alles doch im Abendland festere Ordnung, größere Ausdehnung und höhere Bedeutung erhalten.

6. Die Stellung der Kirche in der untergehenden alten Welt. „In tausendfachem Jammer, in einem Elend, wie es kaum zu irgend einer anderen Zeit, vielleicht nur annähernd einmal während des dreißigjährigen Krieges in unserem eigenen Vaterland, wiedergekehrt ist, ging die alte Welt unter, wurde alle ihre Herrlichkeit zu Grabe getragen. Wie eine Fluthwelle nach der anderen stürzen sich die germanischen Völker über das Reich; sie zertrümmern die alten Gebilde und Ordnungen des Staats- und Volkslebens und sind doch selbst noch unfähig, neue dauernde Gebilde und Ordnungen wieder zu schaffen; sie kommen jugendfrisch, um bald genug von dem ungewohnten warmen Klima verweichlicht, von den Genüssen einer fremden Zivilisation entnervt, von den Sünden der Besiegten angefressen, mit ins Verderben gezogen, unterzugehen. Wie bald sind die Vandalen, denen Gott, wie Salvian den Römern strafend vorhält, um ihrer Keuschheit willen den Sieg verliehen, ebenso sittlich verdorben wie die Römer. Wie verkommen die Westgoten in Spanien, wie tragisch gehen die Ostgoten in Italien unter. Es entsteht zunächst ein Chaos sonder Gleichen. Auch die neue christlich-germanische Welt wird mit tausend Schmerzen geboren; Jahrhunderte vergehen, ehe feste, dauernde Staats- und Volksgebilde aus den Fluthen der Völkerwanderung auftauchen. Und in der Mitte dieses Chaos steht die Kirche als die einzige, den allgemeinen Untergang überdauernde Macht und waltet ihres Amtes als die Zuflucht aller Bedrückten und Nothleidenden. Sie bot in diesen Zeiten des Zusammensturzes, wo jeder andere Halt schwand, dem armen gejagten und geängsteten Volk allein noch die helfende Hand. War ein Völkersturm über das Land gebraust, lagen Dörfer und Städte in Asche, sie war noch da und begann alsbald wieder ihre Arbeit. Die Kirchen, die Kapellen, die Spitäler und Klöster, die Häuser der Barmherzigkeit waren die ersten, die sich wieder erhoben. Da begannen wieder die Spenden, da fanden die Armen Tag für Tag die Vorrathskammern der Kirche für sich aufgethan und erhielten Speise und Trank, Pflege und Obdach, so gut es die Kirche geben

1) Uhlhorn S. 351.

konnte. Neben der materiellen Hülfe empfingen sie aber auch geistliche Gabe. Die Almosenspenden wurden gern an die Gottesdienste angeschlossen. Der Arme, der kam sich ein Brod zu holen, seinen Hunger zu stillen, oder ein Kleid, seine Blöße zu decken, oder auch Rath und Arznei für seine Krankheit, hörte zugleich, so gut es die Kirche zu predigen verstand, Gottes Wort, nahm einen Trost aus dieser Quelle allen Trostes mit und empfing Kraft weiter zu dulden und zu hoffen. Wenn die Völker nicht ganz verzweifelten, so dankten sie es der nimmer rastenden Liebesthätigkeit der Kirche. — Retten konnte die Kirche die alte Welt nicht, aber sie hat helfend und tröstend an ihrem Sterbebette gesessen und ihre Todesstunde durch das Abendroth einer Liebe verklärt, wie sie die alte Welt in ihrer Blütezeit bei all ihrer Herrlichkeit nie gekannt hat." [1]

7. Die christliche Gesellschaft Roms. [2] Die Kirche konnte die alte Welt nicht retten, nicht bloß, weil die alte Welt unheilbar krank war, sondern weil auch die Arznei der Kirche selbst nicht die richtige und ihre sittliche Kraft in weiten Kreisen dahin war. Die ganze Liebesthätigkeit der Kirche, so bewundernswürdig sie war, ist doch durch falsche Beweggründe, wie wir sahen, verderbt. Das Heidenthum ferner war zumeist nicht innerlich überwunden; es dauerte in seinem Aberglauben reichlich fort und wurde durch christlichen Aberglauben, welcher so angesehene Vertreter wie einen Gregor d. Gr. hatte, vermehrt. Vor Allem aber war die christliche Gesellschaft seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. immer mehr ausgeartet. [3] Man konnte dogmatisch sehr korrekt sein und doch sittlich ganz im alten heidnischen Wesen stehen. Besonders zeigt sich das in der römischen christlichen Gesellschaft. Wir haben in den Briefen des Hieronymus sehr anschauliche Schilderungen, die uns von dieser ein höchst abschreckendes Bild entwerfen. Beim Streit zwischen Damasus und Ursinus um das römische Bisthum (366) lagen eines Tages 137 Erschlagene in der sicinischen Basilika. Wie allgemein noch die heidnische Sitte der Tödtung noch ungeborener Kinder war, zeigen die Be-

---

1) Uhlhorn, a. a. O. S. 387 f.

2) Viel anders sah es, wie man aus Chrysostomus erkennt, auch in Konstantinopel, und, wie Augustinus und Salvianus zeigen, auch in Karthago nicht aus. Ueber die sittlichen Zustände jener Zeit, speziell den ungeheuren Luxus hat P. E. Müller in s. Comment. histor. de genio, moribus et luxu aevi Theodosiani (vgl. Stäudlin IV, 251. 257) vieles Einzelne zusammengestellt (I, 7—10. 97—100. 108—123. II, 2—18).

3) Vgl. Burckhardt, a. a. O. S. 480 f.

merkungen des Hieronymus in seinem (XXII.) Brief an die Eustochium c. 13. Zwei Leute aus dem Pöbel heiratheten sich, von denen der Mann schon zwanzig Weiber, das Weib schon zweiundzwanzig Männer begraben hatte. Man war gespannt, wer von beiden zuerst sterben würde. Es war das Weib, und der Mann führte wie ein Sieger die Leiche durch ganz Rom.[1] Wie es unter den vornehmen Ständen und im Kreise der Kleriker aussah, schildert uns Hieronymus besonders in jenem Brief an die Eustochium. Bei den zu Wittwen Gewordenen bleibt die alte Gefallsucht. „Ihren Sänften voran geht ein ganzer Zug von Verschnittenen, die Wangen sind geschminkt, die wohlgenährte Haut strotzt"; „ihr Haus ist voll Schmeichler, voll Schmausereien. Selbst Kleriker — küssen die Häupter der Matronen und nehmen mit ausgestreckter Hand, als ob sie, wenn mans nicht besser wüßte, den Segen ertheilen wollten, den Lohn für ihre Aufwartung in Empfang. Indessen werden jene Frauen, da sie sehen, daß Priester ihren Schutz suchen, gar sehr übermüthig und ziehen, da sie früher die Tyrannei ihrer Eheherren erfahren haben, das freie Leben des Wittwenstandes vor, heißen Enthaltsame und Nonnen und träumen nach einer verdächtigen Mahlzeit von ihren Aposteln".[2] „Man überzieht die Pergamentblätter mit Purpurfarbe, läßt die Buchstaben mit Goldschrift ausführen, die Handschriften mit Edelsteinen besetzen, aber Christus stirbt nackt vor ihren Thüren. Wenn sie einem Bedürftigen die Hand reichen, so posaunen sie es aus. Wenn sie zu einem Liebesmahl einladen wollen, wird ein Herold gemiethet."[3] In einem anderen Brief[4] schildert Hieronymus die Männer „mit gegürteten Lenden, dunkler Tunika und langem Barte", „die mit Weibern unter demselben Dache wohnen, mit ihnen Schmausereien halten und nur dem Namen nach nicht mit ihnen verheirathet sind"; oder in einem anderen[5] die geschniegelten jungen Kleriker mit gekräuselten Haaren, wie sie oftmals Frauen kleine Geschenke machen, wie feine Schweißtüchlein, Bänder und Mundtücher, auserlesene Speisen, zärtliche Briefchen u. dgl., wie andere — in erbschleicherischen Absichten — kinderlosen Greisen und alten Frauen schimpfliche Dienste leisten, die Hieronymus speziell nennt. Oder wieder anderwärts die Scheinheiligkeit, Gefallsucht u. s. w. gottgeweihter Jungfrauen u. dgl. m.

1) Ep. CXXIII ad Ageruchiam.
2) c. 16. 3) c. 32.
4) An den Mönch Rustikus (CXXV) c. 6.
5) An Nepotian (LVI) c. 5. 6.

8. Daß es in den Provinzen nicht besser aussah, ersehen wir aus verschiedenen Schriften jener Jahrhunderte. Die Zerrüttungen der Zeit hatten die Frage nach der göttlichen Providenz oftmals nahegelegt. Die Heiden klagten das Christenthum als Ursache an: erst seitdem sei Unglück auf Unglück über das römische Reich gekommen. Dagegen verantworteten sich die Christen. Augustin's großes Werk De civitate Dei geht von jener Frage aus. Der Spanier Orosius (5. Jahrh.) schrieb 417 auf Augustin's Rath sein Geschichtswerk: Historiarum ll. VII adv. paganos (oder charakteristischer De cladibus et miseriis totius mundi oder De totius mundi calamitatibus genannt) zu dem Zweck, jene Vorwürfe der Heiden zu widerlegen durch den historisch geführten Beweis, daß die Welt von jeher ein Jammerthal gewesen sei, worin Irrthum und Lasterhaftigkeit geherrscht habe, und daß es ohne das Christenthum mit der Welt noch weit schlimmer stehen würde.[1] Vor Allem ist es Salvianus, Presb. v. Marseille, († nach 470) der in seiner Schrift De gubernatione Dei (oder De praesenti judicio) jenes Thema behandelt und, um den Verfall des Reiches als göttliche Strafe für die Verkommenheit der Bevölkerung nachzuweisen, uns, allerdings in stark aufgetragenen Farben, ein ergreifendes Gemälde von den Sitten und Lastern seiner Zeit gibt, in welchem die Christen um nichts besser erscheinen als die Heiden.[2]

Nach den einleitenden Betrachtungen der beiden ersten Bücher schildert das 3. Buch mit seiner Kritik der Moralität jener Zeit, besonders der romanischen Christen, in einem abschreckenden Bilde derselben, wie alle Laster und Verbrechen unter ihnen heimisch seien, und nicht bloß von den servi, sondern auch von den ingenui verübt werden. „Die Kirche selbst, die in Allem Gott versöhnen soll, was thut sie Anderes, als Gott erbittern? Einzelne ausgenommen, die sich des Bösen enthalten, was ist die Christenheit anders als ein Auswurf von Lastern? Wie Wenige findet man in der Kirche, die nicht Trunkenbolde, Schwelger, Ehebrecher, Hurer, Räuber, Schlemmer, Banditen oder Mörder sind.“ „In eine solche Versunkenheit der Sitten ist beinahe die ganze Christenheit verfallen, daß es bei dem ganzen christlichen Volke als eine Art Heiligkeit gilt, weniger lasterhaft zu sein.“[3] „Was ist denn das Leben der Geschäftsleute anders als Betrug und Meineid, der Gerichtsbeamten als Ungerechtigkeit, der Hofschranzen als Ver-

1) Herzog, P. R.-E.² XI, 114 f.
2) Ebert I, 427 ff. Hauck, P. R.-E.² XIII, 317 ff.
3) III, 9.

leumdung, der Soldaten als Raub?" „Laßt uns zusehen, ob von jenen zwei Hauptlastern Jemand frei ist, nämlich von Mord und Unzucht. Wer hat sich noch nicht mit Menschenblut geröthet, wer mit schmutziger Lust nicht befleckt?"[1] Das 4. Buch setzt diese Schilderung fort in einer Vergleichung der Sittlichkeit der Christen mit den heidnischen Barbaren: diese sind weniger schuldig, weil unwissender. Das 5. Buch vergleicht die katholischen Christen seiner Umgebung mit den häretischen (arianischen) Barbaren (Goten und Vandalen), und zeigt, wie viel sittlich höher diese stehen als jene: diese lieben einander, während die Romanen sich gegenseitig verfolgen, die Armen und Geringen finden dort eine Zuflucht u. s. w. Kurz, die überlebte, in Egoismus verkommende römische Welt bedurfte einer Erneuerung durch die Germanen. Das 6. Buch schildert die Unsittlichkeit der Schauspiele. „Das ist Alles so lasterhaft, daß man ohne Verletzung des Schamgefühls es nicht an den Tag bringen und besprechen kann." „Die Unreinheiten der Schauspiele machen die Schandthat für Schauspieler und Zuschauer gleich." „So treibt bei jenen Darstellungen der Hurerei das ganze Volk im Geiste Unzucht."[2] Wir haben in der Taufe dem Teufel entsagt; diese Schauspiele aber sind Werke des Teufels.[3] Wir aber ziehen sie den Kirchen vor; wir verachten die Altäre und ehren die Theater.[4] „So sind Lasterhaftigkeit und Unlauterkeit mit den Römern gleichsam verschwistert; sie sind ihnen Seele und Natur; denn dort sind die Laster vorherrschend, wo es Römer gibt."[5] Mitten im Kriegsgedränge gibt man sich diesen nichtswürdigen Spielen hin. Während die Mauern von Cirta und Karthago von den Waffen der Barbarenvölker umtost waren, „schwelgten die Karthager in wahnsinniger Lust in den Rennbahnen." „Draußen wurden Menschen gemordet, drinnen wurde Unzucht getrieben." Und was dort geschah, wiederholte sich in der Nähe, in Trier. Schwelgerei und Ausgelassenheit von Alt und Jung, während der Stadt Vernichtung drohte. Viermal wurde jene reichste Stadt Galliens erobert — aber die fortgesetzten Unglücksfälle ließen nur die Verbrechen sich mehren u. s. w. Und ähnliches geschah in den übrigen Städten Galliens.[6] Das 7. Buch wiederholt diese

1) III, 10. 2) VI, 3. 3) VI, 6.
4) VI, 7. 5) VI, 8.
6) VI, 12—14. Ueber diese Leidenschaft für Schauspiele u. s. w. überhaupt, gegen welche auch Chrysostomus scharf predigte (z. B. Hom. contra lud. et theatra VII, 273 sqq.), vgl. auch Stäudlin IV, 244 ff. Nur die Noth, welche der Einbruch der Völkerwanderung mit sich führte, machte den Schauspielen aus Mangel an den nöthigen Mitteln ein Ende; vgl. August., De consensu

Anklagen. Die ganze römische Welt ist elend und üppig zugleich. „Die Barbaren selbst nehmen Anstoß an unserer Unlauterkeit.“ „Wir lieben die Unkeuschheit, die Goten verdammen sie; bei diesen ist Hurerei ein Frevel, der Strafe nach sich zieht, bei uns eine Sache des Anstandes.“ „Und da wundern wir uns, wenn die Besitzungen, seien es die der Aquitanier, seien es unsere eigenen, von Gott den Barbaren gegeben wurden, da die Länder, welche die Römer durch Unzucht beflecken, von den Barbaren durch Keuschheit gereinigt werden müssen.“ [1] Es ist das göttliche Gericht, das die Barbaren vollziehen[2]; so die Vandalen in Afrika. Denn „einige wenige Diener Gottes ausgenommen — was war das ganze Gebiet von Afrika anders als ein einziges Haus der Laster?“ [3] „Alle Völker haben wie ihre eigenthümlichen Laster, so auch gewisse Tugenden; bei den Afrikanern aber kenne ich nur Böses.“ [4] Karthago voran. „Wer ist in der unzählbaren Menge jener Stadt noch keusch? Wer ist kein Hurer, kein Ehebrecher, und zwar ohne Ende, ohne Grenze?“ [5] Die schändlichsten Dinge wurden dort offen getrieben. „Die ganze Stadt sah zu und ließ es geschehen; die Richter sahen und schwiegen; das Volk sah zu und klatschte Beifall“ u. s. w.[6] „Und da wundern wir uns, daß wir so elend als unrein sind, wundern uns, wenn wir von Feinden an Macht übertroffen werden, die an Ehrbarkeit uns übertreffen, wundern uns, wenn die unsere Güter besitzen, die unsere Laster verabscheuen! Nicht siegen sie durch die natürliche Stärke des Leibes, noch unterliegen wir durch natürliche Schwäche. Niemand mag sich etwas einreden, Niemand anderer Ansicht sein: unsere lasterhaften Sitten haben uns allein besiegt!“ [7]

Es mag, wie gesagt, in diesen Schilderungen noch so viel übertrieben sein — das Eine ist gewiß: die römische Welt war zum Gerichte reif; das Christenthum hat sie nicht retten können; es hatte das Salz selbst zu sehr seine Kraft verloren.

Einen Hauptgrund des sittlichen Verfalls sieht Salvian in der falschen Liebe zum irdischen Besitz. So hatte er denn schon vor jener Schrift gegen diese, speziell gegen die Habsucht, seine 4 BB. Ad ecclesiam catholicam oder Adversus avaritiam herausgegeben. Denn dieß

evgliorum I, 33: unde enim cadunt, nisi inopia rerum etc. Nur in Ravenna und Rom erhielten sie sich in Italien nach Salvian's Mittheilung noch. Nur einzelne Banden von Mimen u. s. w. gab es noch, die bei Hochzeiten und Gastmählern spielten und tanzten u. s. w. Und ähnlich war es im Orient.

1) VII, 6. 2) VII, 12. 3) VII, 14. 4) VII, 15.
5) VII, 17. 6) VII, 18. 7) VII, 23.

sei die verderblichste Pestilenz, womit der Teufel die Kirche angesteckt habe; nicht bloß die Laien, sondern auch Kleriker und Mönche. Die Geistlichen sollten auf ihr Vermögen verzichten, und wenigstens testamentarisch sollten es die Geistlichen, Jungfrauen u. s. w., aber auch die Anderen der Kirche überlassen. „Sie enterben sich selbst (für die Ewigkeit), um Andere nicht zu enterben.“[1] Haben sie es während ihres Lebens an guten Werken fehlen lassen, so sollen sie das Versäumte wenigstens zum Schluß hiedurch gut machen; haben sie gute Werke gethan, so sollen sie bedenken, daß man nie genug thun kann; müssen sie nun vor den Thron des Weltenrichters treten, so müssen sie um so mehr suchen, sich diesen zu versöhnen.[2] Für die Bösen aber ist es immer doch besser, dieß zu versuchen, als nichts zu thun.[3] Allerdings hatte die Kirche damals die ganze Armenunterstützung in Händen. Der Beweggrund Salvian's bei seiner Forderung aber war der der Verdienstlichkeit der Besitzentäußerung. „Gibt es auch nichts Böses in der Vergangenheit, das wir zu sühnen hätten, so doch ewige Güter, die wir uns bereiten sollen; haben wir Strafe nicht zu fürchten, so doch das Himmelreich zu erstreben; haben die Heiligen auch nichts, wovon sie sich loskaufen, so doch, was sie erkaufen sollen.“[4] Denn sein Ideal, welches er der Verdorbenheit der Zeit als Heilmittel gegenüberstellt, war das asketische. Die religiosi sind es, die im Stand der perfectio, weil der Nachfolge Christi stehen. Aber daß dieß nicht hieß die Gesellschaft retten, sondern sie preisgeben, lag auf der Hand.

§ 49. Die kirchliche Disziplin.

Die in der Kirche herrschende sittliche Denkweise fixirte sich zum Behuf der kirchlichen Disziplin und zur Bildung und Sicherung kirchlicher Sitte in kirchengesetzlichen Bestimmungen, in welchen Moralisches, Disziplinelles und Kultisches sich verband.

1. Die Synodalkanones. Durch die Zeitverhältnisse veranlaßt, haben viele Synoden disziplinelle Kanones aufgestellt, die sich theils auf die Bußdisziplin, theils auf das Verhältniß zum heidnischen Wesen, theils auf die ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse oder auf Kriegsdienst, Handelsgeschäfte, Wucher u. s. w. bezogen. So bereits die Synode zu Karthago 251 unter Cyprian, welche die Mitte zu halten suchte zwischen der laxeren Richtung des Felicissimus und

1) Adv. avar. II, 48. 2) IV, 133. 3) III, 181. 4) II, 65.

der rigorosen der Novatianer[1]; wie die Bußkanones des Petrus Alexandrinus aus Anlaß der Gefallenen der diokletianischen Verfolgung; ferner besonders die Synode zu Elvira (Concil. Illiberitanum) in Spanien 306 in 81 Kanones, Arles 314 in 22 Kanones, Ancyra (in Galatien) 314 in 25 Kan., Neocäsarea 314—325 in 25 Kan., Nicäa 325 in 20 Kan., Laodicea c. 364 in 60 Kan., Gangra (in Paphlag.) c. 360 in 20 Kan., Sardica 344, Karthago 397 und 419 (für Afrika abschließend), Mileve 416, Angers 453, Tours 461, Rom 465, die vielen toletanischen Synoden u. s. w.[2], meist mit strengen gesetzlichen Bestimmungen, zum Theil auch wie Ancyra und Gangra, im Gegensatz zu falscher Hyperaskese.

2. Die Sammlung der sog. Apostolischen Konstitutionen[3], Constitutiones apostolicae, διαταγαί, διατάξεις τῶν ἀποστόλων, 8 BB. enthält theils moralische Vorschriften theils Kirchenordnungsbestimmungen, welche den ersten vier Jahrhunderten angehören. Die ersten 6 BB. aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. stammend und in Syrien (oder Kleinasien) entstanden, bilden ein selbständiges Ganze, welches im Abendland lange unbekannt und nie anerkannt, im Orient zwar auf der trullanischen Synode 692 Kan. 2 verworfen aber doch gebraucht wurde: dogmatische, liturgische, moralische und rechtliche Vorschriften gemischt enthaltend, welche den Stand der Kirche des 3. Jahrh. nach den verschiedenen Seiten hin erkennen lassen. Das 7. Buch ist nach herrschender Ansicht in Syrien im 4. Jahrh. c. 340—380 entstanden; im 8. Buch sind kultische und alte kirchenrechtliche Bestimmungen aus dem 3. Jahrh. zusammengefaßt.

Inhaltsübersicht. I, 1—10 περὶ λαϊκῶν enthält Ermahnungen gegen Geiz, Haß, Rachsucht, Luxus, Trägheit, heidnische Bücher, handelt vom Verhältniß zu den Frauen (nach den Proverb.). II, 1—63 von den Eigenschaften und Pflichten der Bischöfe, Presbyter und Diakonen. III, 1—15 von den Wittwen, ihren sittlichen Eigenschaften, Rechten, Pflichten und Grenzen (16 ff. Liturgisches). IV, 1 ff. von

---

1) Vgl. den von Cyprian ep. 2 lib. de lapsis c. 31. 52 erwähnten libellus: ubi singula capitum placita conscripta sunt, nach denen examinentur causae et voluntates et necessitates singulorum.

2) Vgl. Mansi Collectio Conc. I. II. III. Hefele, Konziliengesch. Bd. 1—3.

3) Bickell, Gesch. des Kirchenrechts. Gießen 1843. I, 1. Jacobson, P. R.-E. 1. Aufl. I, 447 ff. (1854), anders Mejer, P. R.-E.² I, 562 ff., wo auch die übrige Liter. Neuerdings ist die Frage neu angeregt worden durch die neuaufgefundene Apostellehre, sofern diese die Grundlage der 1. Hälfte des 7. Buchs der Apost. Konstitt. bildet. Vgl. Ad. Harnack, Texte u. Unterss. zur Gesch. der altchristl. Liter. II, 2, 2. Lpz. 1884. S. 170 ff.

Wittwen und Waisen und der Fürsorge für sie. 11—13: über das Verhältniß von Aeltern und Kindern, Herren und Knechten, Obrigkeit und Unterthanen, und über die Jungfräulichkeit. V, 1 ff. von der Standhaftigkeit im Bekenntniß und dem Martyrium; 13 ff. über die kirchl. Fest- und Fastenzeiten. VI, (1 ff. von den Schismatikern u. s. w.) 17 über die (einmalige) Ehe der Kleriker; (18 Absonderung von den Ketzern) 19 ff. das Gesetz Christi und das alttest. Gesetz, speziell über Reinheit und Unreinigkeit. Hier herrscht durchweg die Anschauung vom Christenthum als dem neuen Gesetz der Freiwilligkeit und Innerlichkeit im Unterschied vom alttest. Gesetz des Zwanges und der Aeußerlichkeit. — Christus ist auf das ursprüngliche Gesetz (= Dekalog) zurückgegangen und hat dasselbe erneuert mit Beseitigung des späteren infolge des Abfalls Israels hinzugefügten Zeremonialgesetzes. Diese δευτέρωσις umfaßt τὰ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς μοσχοποιήσασι (das Stierbild am Sinai) δοθέντα ἐπείσακτα. — ἃ δὲ ἁμαρτήσασιν αὐτοῖς ἐπετέθη δεσμά, σὺ σεαυτῷ μὴ ἐπισπάσῃ. Dieses zweite Gesetz ist für uns abgeschafft. Der Bischof muß also beides wohl auseinanderhalten (II, 5).[1] Jenes mit dem Naturgesetz identische dekalogische Gesetz ist von Christus bestätigt aber auch verschärft, sofern er nicht nur den Mord sondern auch den Zorn, nicht bloß den Ehebruch sondern auch die Begierde, nicht bloß das falsche Schwören sondern das Schwören überhaupt u. s. w. verbietet, also das Gesetz auf die Gesinnung ausdehnt und so verinnerlicht (VI, 23).

VII und VIII sind später hinzugefügt. VII, 1 ff. περὶ πολιτείας d. i. von der Disziplin, eine Bearbeitung der alten Schrift duae viae vel judicium Petri, welche in verschiedenen Rezensionen den Anfang der διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (vgl. § 28, 3) und den Schluß des Barnabasbriefes bildet: über den Weg des Lebens d. i. die Erfüllung des Gesetzes Christi, und den Weg des Verderbens d. i. die Uebertretung des Gesetzes; c. 8 ff. über einzelne Tugenden (Langmuth, Geduld u. s. w.) und Pflichten (gegen die Armen, Herren und Knechte, Aeltern und

1) Zu den aufgehobenen Stücken gehören auch die Vorschriften der gesetzlichen Unreinigkeit nach Berührung eines Leichnams, nach dem Beischlaf, nach Pollution u. dgl. VI, 27, so daß also den Christen auch in solchen Fällen die Kommunion verstattet ist. Um anderes Einzelne hinzuzufügen, so ist die Ehe anerkannt, aber die Ehelosigkeit höher gehalten VI, 10. 11. 14. III, 14; die 2. Ehe verstattet, die 3. als Unenthaltsamkeit, die 4. als offenbare Unzucht bezeichnet; jüngeren Wittwen die 2. Ehe ausdrücklich zugestanden III, 2: διγαμία μετὰ ἐπαγγελίαν, παράνομον, οὐ διὰ τὴν συνάφειαν ἀλλὰ διὰ τὸ ψεῦδος· τριγαμία δὲ ἀκρασίας σημεῖον· τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν τριγαμίαν προφανὴς πορνεία. — Νεωτέραις μετὰ τὴν τοῦ πρώτου τελευτὴν συγκεχωρήσθω καὶ ὁ δεύτερος.

Verwandte, Obrigkeit) u. dgl., 24 ff. von Gebet und Danksagung u. s. w. (39 ff. Tauforbnung). VIII, (1—32 Rituelles) 33 ff. über Sabbath und Sonntag, die (6) Gebetsstunden und Gebetsformeln.

Das Christenleben erscheint als ein von der Idee der Gemeinschaft beherrschtes, vom Gebet getragenes und allerdings von bestimmten äußeren Ordnungen umschlossenes und so gesetzlich bestimmtes aber doch im Grunde vom Gesetz der Liebe bestimmtes Leben, freilich nicht ohne Vermengung des eigentlich Sittlichen mit dem Kirchenordnungsmäßigen.

3. Aus dem 4. Jahrh. und aus Syrien, wenn auch sachlich zum Theil früheren Ursprungs, stammen die angeblich von den Aposteln herrührenden (nach Dionys. von Klemens v. Rom zusammengestellt), von der trullan. Synode 692 als gültig und apost. anerkannten, **Apost. Kanones**[1], 50, wozu dann noch 35, Bestimmungen aus Schrift (A. T.) und Tradition, aus Synodalbeschlüssen u. s. w. entnommen, — die abendländ. Sammlung des Dionys. Exiguus c. 500 enthielt nur 50 Kanones, in Rom als unächt erkannt —: meist Rechtsregeln über die Disziplin des Klerus, in welchen kirchliche Festsetzungen (z. B. über Fasten u. dgl.) göttlichen Geboten in Bezug auf die Folgen ihrer Uebertretung (Absetzung oder Ausschluß) wiederholt gleichgesetzt werden — eine Konsequenz der kirchengesetzlichen Richtung, welche die kirchliche Denkweise genommen, zugleich ein Beweis frühzeitig eingerissener Unordnungen.

Daneben gab es verschiedene verwandte Sammlungen, wie die **Apostol. Kirchenordnung** αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, aus dem Anfang des 3. Jahrh. (vielfach mit Apost. Konstit. VII und VIII übereinstimmend) u. A.[2]

4. Ferner kanonisch gewordene Vorschriften einzelner Bischöfe: so die Kanones des **Gregorius Thaumaturgos**[3] zur Ordnung des Pönitenzwesens, durch die trullan. Synode zu Konstant. 680 für kanonisch erklärt, mit der Unterscheidung der drei Pönitenzgrade: der Weinenden, vor der Thüre, der Hörenden, hinter den Katechumenen, ohne Antheil am Gebet, der bei den fideles Stehenden mit Antheil am

1) Vgl. Drey, Neue Unterss. u. s. w. Tüb. 1832. Hefele, Konziliengesch. I. 2. Aufl. Freibg. 1873. Anhang S. 793 ff.
2) Vgl. Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae ed. de Lagarde. Lips. 1856.
3) Vgl. Ryssel, Greg. Thaum. Lpz. 1880. S. 29 f.

Gebet aber nicht am Abendmahl. Die 3 kanon. Briefe des Basilius d. Gr. († 379), über die kirchliche Disziplin.

5. Hieraus wie aus den oben erwähnten Synodalbeschlüssen sind die Pönitentialbücher[1] entstanden. So veranstaltete Johannes Scholastikus, Patriarch v. Konstant. († 578), als Presbyter zu Antiochien in 50 Titeln eine erste größere Collectio canonum (σύνταγμα), in welche er 85 sogen. apost. Kanones aufnahm. Die Trullan. Synode 692 c. 2 bestätigte sie. Ferner die dem Johannes Jejunator, Patriarch v. Konstant., († 595) zugeschriebenen: ἀκολουθία καὶ τάξις τῶν ἐξομολογουμένων (eine Buß- oder Beichtordnung) und λόγος πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγορεῦσαι τὸν αὐτοῦ πνευματικὸν υἱόν (Anweisung für Beichtväter). Auch auf die staatliche Gesetzgebung übten die kirchlichen Bestimmungen, besonders seit Theodosius d. Gr., einen weitgreifenden Einfluß und wurden von jener unterstützt, wie sie andererseits auch jene unterstützten.

6. Einzelne kirchengesetzliche Bestimmungen.[2] Als die nächste Aufgabe der Kirchengesetzgebung noch in der Zeit der Verfolgungen erschien, der Gefahr des Abfalls zum Heidenthum entgegenzutreten, dadurch daß die Abgefallenen in Pönitenz genommen wurden. So bestimmte die Synode zu Ancyra, daß die Presbyter, welche abgefallen, aber dann zurückgekehrt waren und ihre Treue bewährt hatten, zwar ihren Sitz in der Kirche behalten, aber nicht mehr priesterliche Handlungen verrichten dürften. Analog sollte es auch mit den Diakonen gehalten werden. Welcher Christ an einer Opfermahlzeit Theil genommen, soll mehrere Jahre hindurch die Stufen der Büßenden durchmachen; diejenigen, welche Andere dazu verführt, sollen zehn Jahre in der Pönitenz bleiben. Basilius dagegen wollte den Verleugnern Christi erst unmittelbar vor dem Tode das Sakrament wieder ertheilt wissen.

Damit hängt zusammen der Kampf, den die Kirche mit den Gebräuchen und Erinnerungen des Heidenthums überhaupt zu führen hatte. Eine Menge heidnischer Sitten und Gebräuche u. s. w. hatte sich, wie zu erwarten, bewahrt, auch nachdem das Christenthum zur Herrschaft gekommen war. Die Bischöfe waren angewiesen, auf das Schärfste dagegen vorzugehen, Hand in Hand mit den weltlichen

---

1) Vgl. Mejer, P. R.-E.² II, 20 ff.
2) Vgl. hiezu Stäudlin III, S. 364 ff.

Richtern. So wurde von einer Synode zu Toledo auf Wahrsagen und Losen immerwährende Exkommunikation, von andern (wie Narbonne can. 14) sogar körperliche Strafe und Verkauf gesetzt. Es hatte sich die Sitte erhalten, alte heidnische Heiligthümer, wie Steine, Quellen, Bäume zu verehren, oder heidnische Festtage noch fortzufeiern. Dagegen gehen verschiedene Synoden streng vor.[1] Den Donnerstag (Jovis dies) zu feiern belegt eine Synode zu Narbonne (can. 15) mit Bann von 1 Jahr. Das Trullanische Konzil (Quinisextum 692) verbietet (can. 79) an Weihnachten angeblich zu Ehren der Entbindung Marias Geschenke von Kuchen zu machen — wohl ein heidnischer Gebrauch bei Niederkunften — da von jener unbefleckten Geburt anders zu urtheilen sei. Ebenso werden die heidnischen Festfeuer, die Brumalien zu Ehren des Bacchus u. dgl., Wahrsagungen, Zaubersprüche und -gebräuche wiederholt verboten und mit etwa 6 Jahren Pönitenz belegt.[2] Um die Christen gegen solche nichtchristliche Einflüsse zu sichern, wurde den Christen jeder bedenkliche Verkehr mit Heiden — etwa zu gemeinsamer Festfeier[3] — verboten, und Heirathen mit ihnen wenigstens unter zeitweiligen Ausschluß von der Kommunion gestellt[4]; ebenso mit den Juden, besonders in Spanien[5]; und die bürgerlichen Gesetze des römischen Reichs oder der Westgoten gingen gegen die Ehe mit Juden mit schärfsten Bestimmungen vor. Nicht minder streng waren die Bestimmungen gegen die Ketzer, sowohl im Kodex des Theodosius wie im westgotischen Gesetzbuch.

Mit großem Nachdruck wendete sich die Kirche gegen die Schauspiele, theils wegen ihres Zusammenhangs mit der Abgötterei, theils wegen ihrer unsittlichen Darstellungen. Aber gegenüber dem tief eingewurzelten allgemeinen Hang zu diesen Spielen, wie wir ihn z. B. aus den Schilderungen Salvians ersehen, vermochte die Kirche, nachdem sie die Massen in sich aufgenommen hatte, nur bis zu einer gewissen Grenze durchzudringen. Mehrere Synoden von Arles[6] schließen die Christen, so lange sie Wagenführer oder Spieler bei den Zirkusspielen sind, von der kirchlichen Gemeinschaft aus. Die 3. karthagische (c. 11. 35) verbietet den Besuch von Schauspielen, weil Blasphemien dabei vorkommen; läßt aber Schauspieler, wenn sie ihren Beruf auf-

1) Arelat. II can. 23. Tolet. 12 can. 11.
2) Basil. epp. can. 72. 83. Narbonne c. 14. Quinisext. c. 61.
3) Laodic. c. 37. 39. 4) Arelat. I c. 11.
5) Aurelian. (Orleans) II c. 19. III c. 13. Tolet. IV c. 57. 58 u. a.
6) Arelat. I c. 4. II c. 20.

geben, wieder aufgenommen werden. Wenn Schauspieler in tödtlicher Krankheit Taufe und Abendmahl empfangen hatten, sollten sie nicht zum Theater zurückkehren dürfen; zum Christenthum bekehrte Schauspielerinnen sollten damit vom Theater frei sein.[1]

Die Feier des Sonntags hatte schon Konstantin 321 angeordnet. Die Synode von Laodicea (can. 29) verordnet unter Strafe der Exkommunikation, daß die Christen am Sabbath arbeiten, am Sonntag aber so viel als möglich der Arbeit sich enthalten sollen. Aehnliche Bestimmungen wurden auch von anderen Synoden öfter wiederholt, zum Theil körperliche Strafen damit verbunden.

Mord und Todtschlag war unter jeder Gestalt unter schwere Strafe gestellt; auch im Fall der Vertheidigung, und auch der unvorsätzliche Todtschlag mit Exkommunikation von 10 oder 7 oder 5 Jahren bestraft. Basilius urtheilt vom Todtschlag im Krieg, daß die Betreffenden, da sie keine reinen Hände haben, wenigstens gut thun, drei Jahre sich der Kommunion zu enthalten.[2] Tödtung der Leibesfrucht im Mutterleib wurde nach den älteren Kanones mit Ausschluß bis zum Tode, nach den späteren mit zehnjährigem oder auch siebenjährigem geahndet.[3]

Besonders eingehend sind die Bestimmungen über den Klerus, seine Bedingungen und Pflichten. Schwere Sünden seit der Taufe, Abfall in der Verfolgung, vorhergehender Kriegsdienst und Hofdienst, unrechtmäßige Ehe, Selbstverschneidung und -verstümmelung schlossen davon aus.[4] Wenn ein Presbyter bekennt, vor seiner Ernennung fleischlich gesündigt zu haben, so soll er nicht administriren dürfen; ebenso wer aus Unwissenheit vorher eine unrechtmäßige Heirath eingegangen.[5] Unter den Vergehen, auf welche Absetzung oder Exkommunikation oder andere Strafen gesetzt waren, werden genannt — und dieß läßt Blicke in die sittlichen Zustände thun —: Wucher, Auslieferung heiliger Schriften und Gefäße, Verrath von Mitchristen in Verfolgungszeiten, das Verlassen ihrer Stellen, Unzucht, Ehebruch, Incest, Baden in Gesellschaft von Frauen, Magie, Astrologie, Wahrsagerei, Verfertigen von Amuletten, Fluchen, Meineid, Entführen von Frauen, Völlerei, Diebstahl in den Kirchen, Verfälschung von Papieren, falsche Zeugnisse,

1) Nach dem Cod. Theodos.
2) Epp. can. c. 43. 8. 56. 57. 13.
3) Ancyra c. 21. Basil. epp. can. 2. 33. 52.
4) Nicäa c. 1. 10. Arelat. II c. 7. Karthago I c. 8. Basil. c. 27. Karthago IV c. 67. 68 u. a.
5) Neocäsar. c. 9. 10. Basil. c. 27.

Aufruhr, Verschwörung, Mord.[1] Ferner sollten Kleriker, außer auf Reisen, nie in ein Wirthshaus gehen noch weniger ein solches halten[2]; der Hochzeit eines Digamus sollten sie nicht beiwohnen, von den Hochzeiten überhaupt sich entfernen, ehe die Tänzer und Schauspieler kommen[3]; bei Pferderennen, Komödien u. dgl. nicht zusehen und es auch ihren Kindern nicht erlauben[4]; nicht in Gesellschaften verweilen wo Liebeslieder gesungen oder unanständige Tänze aufgeführt werden, noch weniger selbst mitsingen oder tanzen[5]; ihr Haar nicht lang wachsen lassen, in Kleidern und Schuhen schmucklos sein, keine Purpurkleider tragen, nicht ohne Noth auf den Straßen und öffentlichen Plätzen umhergehen u. dgl.[6]; keinen Handel um des Gewinns willen treiben, wohl aber mit Handarbeit und Landbau sich Unterhalt und Kleidung erwerben[7]; keiner Tortur und keinem Gericht beiwohnen, welches einen Menschen zum Tod verurtheilt[8]; nicht Waffen tragen, nicht mit Hunden jagen, in keinem Falle Blut vergießen; wenn sie den geistlichen Stand verlassen, sollen sie exkommunicirt werden.[9]

Vor allem war es die Ehefrage der Kleriker, mit der sich viele Synoden und Kanones beschäftigten. Die meisten lebten früher in der Ehe, aber viele von diesen in völliger Enthaltung, viele ehelos. Wenn ein Presbyter ein Weib nimmt, sollte er nach der Anordnung von Neucäsarea (c. 1) abgesetzt werden; der Antrag auf der Synode von Nicäa, daß die Kleriker sich ihrer Frauen ganz enthalten sollten, wurde in Folge der Widerrede des Bischofs und Konfessors Paphnutius aus Aegypten abgelehnt: es sei genug, wenn der alten Tradition gemäß den Priestern verboten werde eine neue Ehe einzugehen. Die Synode zu Gangra (c. 4. 9) verwarf ausdrücklich die Behauptung, daß man bei verheiratheten Priestern nicht kommuniciren solle, sowie die Enthaltsamkeit aus Verwerfung des Ehestandes selbst — also eine falsch asketische Denkweise. In Rom aber ging das Bestreben frühzeitig — so Bischof Siricius † 398 — auf völlige Ehelosigkeit der Geistlichen; wenigstens sollten sie, wie die jüdischen Priester zur Zeit

1) Stäudlin, a. a. O. S. 424, wo auch die betreffenden einzelnen Synodalkanones angeführt sind.
2) Laod. c. 24. Karth. III c. 6. Trull. (Quinisext.) c. 9.
3) Neocäsar. c. 7. Laodic. c. 54. Quinisext. c. 24.
4) Quinisext. c. 24. 50. Karth. III c. 11.
5) Ne auditus aut obtutus sacris mysteriis deputatus turpium spectaculorum atque verborum contagio polluatur. Venetic. c. 11. Karth. IV c. 62.
6) Karth. IV c. 4. 46. 47. Narbon. c. 1. Quinisext. c. 27 u. a.
7) Arelat. II c. 14. Karth. IV c. 51. 53. 8) Tolet. IV c. 31 u. a.
9) Chalced. c. 7. Turon. c. 5 u. a.

ihres Dienstes sich der Frauen enthalten mußten, so von ihrer Ordination an Enthaltsamkeit beobachten, da sie Gott täglich zu opfern hätten. Wenn sie Kinder zeugten, sollten diese nicht erben dürfen sondern Sklaven ihrer Kirche werden, die betreffenden Geistlichen selbst aber abgesetzt oder wenigstens nicht befördert werden und stets unter Aufsicht stehen — dieß wurde von zahlreichen Synoden festgesetzt. Jedenfalls aber war den Geistlichen die zweite Ehe und die Ehe mit Wittwen untersagt. Die griechische Kirche (auf der trullanischen Synode) ging nicht so weit wie die abendländische. Sie begnügte sich mit den sog. apostolischen Kanones (17. 18): Wer nach der Taufe zweimal geheirathet oder eine Konkubine gehabt, wer eine Wittwe, eine Geschiedene, eine Hetäre, eine Schauspielerin zur Ehe gehabt, kann nicht Bischof, Presbyter oder Diakon werden; auch soll keiner nach dem Empfang der höheren Weihen heirathen dürfen; aber die rechtmäßigen Ehen bleiben gemäß dem apost. Kanon (5) nach der Ordination gültig, doch sollen sich die Kleriker zur Zeit der heiligen Verrichtungen enthalten; die Bischöfe dagegen sollen mit ihren Frauen nicht in einem Haus zusammenwohnen.[1] Aber auch der sonstige Verkehr der Kleriker mit Frauen wurde von den Synoden geregelt und beschränkt — es soll kein Besuch ohne Zeugen stattfinden und länger dauern — um üble Nachrede oder Versuchung zu vermeiden.[2]

Sehr speziell sind die Bestimmungen über die Fragen der **Ehe und des ganzen geschlechtlichen Lebens**. Denn hier galt es besonders, der Macht heidnischer Sitte oder Sittenlosigkeit entgegenzutreten. So wurde das Verhalten nach Pollutionen — je nach dem Anlaß derselben — geregelt. Für die meisten Fälle bestimmte Gregor d. Gr., daß sie nicht von der Kommunion und der Verwaltung des Gottesdienstes ausschließen sollten; die Christen insgemein sollten nach Gregor III. auf Grund älterer Bestimmungen in solchem Fall mehrere Tage Pönitenz thun und Bußpsalmen singen.[3] Die monatliche Reinigung der Frauen solle diese nicht vom Besuch der Kirche und von dem Abendmahl ausschließen, doch sei es löblich, wenn sie während dieser Zeit sich vom Abendmahl fern hielten. Unnatürliche Unzucht aber wurde mit stärksten Kirchenstrafen belegt, mit Bann von 10, 15, 20 Jahren, auch bis zum Tode. Verbotene Ehen waren

1) Quinisext. c. 3. 6. 13. 48. 2) Karth. III c. 25. Tarracon. c. 1.

3) Si semen fuderit in ecclesia dormiens, cantet psalterium vel tres dies poeniteat; si voluntarie semen fuderit in ecclesia mala cogitatione, si clericus est, 14 dies, diaconus 22, presbyter 40, episcopus 50.

die mit Heiden, Juden und Ketzern; mit einer Presbyterin oder Diakonin; mit der Verlobten eines andern, mit Blutsverwandten und Verschwägerten; ohne Wissen oder wider Willen der Aeltern eingegangene Ehen haben Exkommunikation, und auch bei nachträglicher Gutheißung der Aeltern Pönitenz von etlichen Jahren zur Folge; ebenso sollten die Digamen eine Zeit lang Pönitenz thun; dritte oder noch öftere Ehe soll nicht mehr als Ehe, sondern als Polygamie und als ein Flecken der Kirche angesehen werden; während der Pönitenz zu heirathen wird mit lebenslänglicher Exkommunikation bestraft. Für die verbotenen Grade werden zunächst (z. B. von Basilius) die mosaischen Bestimmungen zu Grunde gelegt, nur noch darüber hinausgegangen: im oft wiederholten (z. B. auch von Basilius) Verbot die Schwester der verstorbenen Frau zu heirathen und später auch im Verbot der Ehe zwischen Geschwisterkindern; und mit der Zeit begann man das Eheverbot auch auf die sog. geistliche (durch Tauf- und Firm-Pathenschaft herbeigeführte) Verwandtschaft zu übertragen.

Während der Quadragesimalfasten sollten keine Hochzeiten gehalten, bei diesen selbst Mäßigung beobachtet, die Kirchengeräthe nicht dazu mißbraucht werden.[1]

In Betreff des Ehebruchs sind besonders die Bestimmungen des Basilius von Interesse. Beim Ehemanne galt nur die Unzucht mit einer verheiratheten Frau, nicht mit einer unverheiratheten für Ehebruch, der unter Pönitenz fiel; die Frau dagegen konnte der Mann bei jeder Unzucht entlassen. Willkürliche Entlassung der Frau und Heirath einer andern erklärt Basilius für Ehebruch. Auch die geschiedene Frau soll (wohl bei Lebzeiten des Mannes) unverheirathet bleiben, um nicht Ehebrecherin zu werden.[2] Als Strafe des Ehebruchs wird Kirchenbann von 7 bis 15 Jahren verordnet.[3] Diese kirchlichen Bestimmungen beeinflußten dann auch die bürgerliche Gesetzgebung im Sinn größerer Strenge.

Mit besonderer Schärfe ging die Kirche und in Folge dessen auch die kaiserliche Gesetzgebung gegen das so weit verbreitete Laster der Päderastie vor. Und es ist der christlichen Kirche gelungen, dieses Laster zu verbannen, bis erst die Zeit der Renaissance es mit dem Alterthum wieder erneuerte.

In solcher Weise suchte die Kirche auf Bildung und Festigung christlicher Sitten zu wirken. Daß dieß in solcher gesetzlichen Weise

1) Laodic. c. 52. 53. 2) Basil. c. 21. 9. 48. 77.
3) Arelat. I c. 10.

geschah, war natürlich und wäre an sich nicht bedenklich gewesen, wenn der Unterschied der äußeren gesetzlichen Regelung von der inneren Welt der eigentlichen Sittlichkeit der Gesinnung und die Reinheit der sittlichen Beweggründe im Bewußtsein bewahrt worden wäre. Aber die Nothwendigkeit, die in die Kirche übergegangenen, im Grunde vielfach heidnisch gebliebenen Massen in äußere Zucht zu nehmen, so wie die pädagogische Aufgabe, welche der Kirche gegenüber den neuen germanischen Völkerschaften erwuchs, brachte die Gefahr mit sich, in jener gesetzlichen Zucht die Hauptaufgabe der kirchlichen Thätigkeit zu sehen und so den Gesetzescharakter, wie er ohnedieß aus der Verschiebung der richtigen Grundlagen erwuchs, zu steigern. Dem römischen Geist lag diese Neigung gesetzlicher Regelung des gesammten Lebens ohnedieß nahe. So wurde die Kirche vor Allem des Abendlands immer mehr zur Gesetzesanstalt. Dazu hat sich die Kirche des Mittelalters je länger je mehr entwickelt; und dieß ist der Charakter der römischen Kirche geblieben.

II. Die Ethik der Kirche des Mittelalters.

Marheineke, Gesch der christl. Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhh. I. Nbg. u. Sulzb. 1806. Allgem. Darstellung des theol. Geistes der kirchl. Verfassung u. kanon. Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christenth. u. die eth. Denkart des Mittelalters (ein 2. Th. sollte mehr ins Einzelne eingehen, ist aber nicht erschienen). de Wette, Christl. Sittenl. II, 2. Berl. 1821. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu. Bd. 4. Gött. 1823. S. 269 ff. v. Eicken, Gesch. u. System der mittelalterl. Weltanschauung. Stuttg. 1887. Theob. Ziegler, Gesch. der Ethik II, 243—413. Gaß, Gesch. der christl. Ethik I, 241—417.

§ 50. Allgemeine Charakteristik der mittelalterlichen Moral.

Die geschichtliche Aufgabe der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Völkern, die sie in sich befaßte, bestimmte auch die kirchliche Behandlung der Moral theils zur Regelung oder Erziehung der Völker in den kanonischen Rechtsbestimmungen oder Beichtanweisungen, theils zur Vermittlung des Ertrags der alten Kirche in den Sentenzensammlungen und in der scholastischen Wissenschaft. In allem dem

setzte sich sowohl die Veräußerlichung und Vergesetzlichung der früheren Zeit, als auch die Einwirkung der nichtchristlichen antiken Motive fort. Das sittliche Ideal aber blieb auch für die Mystik und ihre Bestrebungen das Mönchthum und die Askese der Entsinnlichung.

1. Während die Kirche des Morgenlandes aus der geschichtlichen Bewegung heraustritt, war die geschichtliche Aufgabe der Kirche des Mittelalters im Abendland zunächst den auf den Schauplatz der Geschichte getretenen germanischen Völkern gegenüber Völkermission und Völkererziehung. Das legte allerdings die Gefahr nahe, das Christenthum als ein Gesetz der äußeren Lebensgestaltung anzusehen und die Kirche zu einer gesetzlichen Anstalt zu machen, welche jede einzelne Handlung äußerlich zu normiren und zu richten habe. Dadurch wurde die Moral zum äußeren Gesetz und die Sittlichkeit zur Legalität der einzelnen Handlung. In diesem Sinn sind die verschiedenen Beichtanweisungen, Bußbücher und kasuistischen Schriften verfaßt, welche die Geistlichen anleiten sollten, über die einzelnen sündigen Handlungen das richtige Urtheil zu fällen und die entsprechende Buße zu verfügen. Das führte zu einer quantitativen Abschätzung des Sittlichen und äußeren — zeitlichen — Bemessung der Buße; diese Bußpraxis war obendrein unterstützt durch die deutsche Rechtssitte, Uebelthaten durch entsprechende Bußleistungen (Geld) auszugleichen. Demgemäß sind dann auch die einzelnen Vorschriften auf den verschiedenen Synoden gefaßt, durch welche gegenüber den sittlichen Zuständen sowohl der Geistlichen wie der Laien das äußere Leben in sittliche Zucht genommen werden sollte.

2. Das kanonische Recht. Um jene Aufgabe zu erfüllen, sah die Kirche des M.-A. — in Fortsetzung der altrömischen Tradition — ihren Beruf in der Beherrschung der in ihr befaßten Völker, bildete sich daher zu einem Rechtsgemeinwesen aus, welches sich als solches göttliche Autorität zuschrieb. In Folge dessen ist zwar auf der einen Seite ihr (kanonisches) Recht von sittlichen Gedanken und Grundsätzen durchzogen, auf der anderen Seite aber auch kirchliche Rechtsvorschrift und göttliches Sittengesetz einander gleichgesetzt und mit einander vermengt und so die Moral auf den Boden der Rechtsgesetzgebung herabgedrückt, damit aber die vorchristliche Vermengung von Moral und Recht erneuert.

3. Die populäre Moral. Um zum Behuf der Völkererziehung den Ertrag der antiken und kirchlichen Vergangenheit der neuen Völkerwelt zu vermitteln, sah es die Kirche des M.-A. als ihren Beruf an,

die Erkenntnisse der alten Kirche schulmäßig mitzutheilen und zu verarbeiten. So entstanden denn populäre Behandlungen moralischer Themata (Tugenden und Laster), und zwar solchem Zweck entsprechend und zugleich der ganzen Geistesart des M.-A. gemäß mit Vorliebe für schematische Behandlung. So zählte man 7 (oder 8, wenn man superbia und cenodoxia unterschied) Kapitalsünden, 7 Werke der Barmherzigkeit, 7 Sakramente, 7 Haupttugenden, 7 Gaben des Geistes, 8 Seligkeiten, 10 Gebote, 12 Artikel des Glaubens, 12 Früchte des Glaubens. Dieser Zahlenschematismus geht von Isidor durch Beda und Alkuin herab und fand immer stärkere Ausbildung. Wenn hier die Kombination von 4 und 3 eine besondere Rolle spielt, so erklärt sich das aus der biblischen Zahlensymbolik. So zählt denn auch z. B. Beda 4 Wunden der Ursünde: ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia.

4. Daraus erwuchs die wissenschaftliche Behandlung der Moral und erreichte ihre Höhe im System des Thomas Aquinas. Aber hier erscheint die christliche Moral nur wie ein Oberbau auf dem Unterbau, den die antike Moral besonders des Aristoteles errichtet hatte, so daß sie nur wie ein accedens, nicht eine das ganze sittliche Denken und Leben von Grund aus erneuernde Macht ist. Trotz aller Wahrheitselemente, welche die Moral der Scholastik bewahrt hat, überwindet sie nicht die quantitative Betrachtungsweise, welche der kasuistischen und juridischen Behandlung der Moral in ihrer Würdigung des einzelnen und äußeren Werkes eignet, und darum auch nicht den alten Irrthum der Unterscheidung zwischen niederer und höherer Moral.

5. Und ebenso wenig vermag die Moral der Mystik trotz ihrer Betonung der Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott, da ihr der richtige sittliche Gottesbegriff und die Grundwahrheit der Glaubensgerechtigkeit als maßgebende Erkenntniß fehlt, über jene Schranken der Moral hinauszuführen, sondern, in ihrer Verneinung der Ichheit gegenüber dem absoluten Sein Gottes, lenkt sie nur um so mehr auf die Bahn jenes falschen Vollkommenheitsideals in der negativen Sittlichkeit der Askese, also der Mönchsmoral ein.

6. So kommt die Moral auf diesem Standpunkt nicht über den Zwiespalt hinaus, daß, wenn sie der Welt mächtig werden will, sie gesetzlich und zur äußeren Lebensbeherrschung wird, und wenn sie den Charakter der Innerlichkeit retten und bewahren will, sie asketisch und weltflüchtig wird. In der Kombination der beiden Seiten der äußeren

Weltbeherrschung und zugleich Weltverneinung, des einen durch das andere, besteht die charakteristische Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Kirche.

§ 51. Die Kanonensammlungen und Pönitentialbücher.

Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. Hildenbrand, Unterss. über die german. Pönitent.-Bücher. Würzb. 1851. Kunstmann, Die latt. Pön.-BB. der Angelsachsen. Mainz 1844. Eine übersichtl. Zusammenstellung v. Bußkanones. Zachariae, Dissert. de locis moralis theologiae (der 3. Ausg. der Moral v. Alph. Liguori vorgedruckt). Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883 (vgl. die Anzeige v. Wasserschleben in d. Theol. Lit.-Zeitung 1883 Nr. 26). Mejer, Bußbücher. P. R.-E.² III, 20 ff. Wasserschleben, Kanonen- u. Dekretalensammlungen. P. R.-E.² VII, 474 ff.

1. Die kirchliche Erziehung der christianisirten Völker vollzog sich besonders durch den Beichtstuhl und die Beichtverhöre. Dieß forderte Anweisung und Anleitung für die Beichtverhörenden. Die Aufzählung der einzelnen Fälle und Sünden kann dienen, ein Bild der sittlichen Zustände jener Zeiten zu geben. Als Bedingung der Absolution war außer der contritio und confessio auch die satisfactio operis gefordert, ein Bußwerk, früher als Bethätigung der Reue gemeint, später als Ausgleichung des gottmißfälligen Thuns mittelst eines gottwohlgefälligen Werks, welches der Schwere der Sünde entsprechend der Beichtvater bestimmte. Hiefür sollten die libri poenitentiales Anleitung geben auf Grund der kanonischen Bestimmungen der Kirche. Die bischöflischen Visitationsreisen unterstützten die Arbeit des Beichtstuhls. Zum Behuf der Erforschung der sittlichen Zustände wurden bestimmte Fragen über die mannigfaltigen Fälle der Tödtung, des Ehebruchs, der Unzucht, des Diebstahls und Kirchenraubs, des Meineids und falschen Zeugnisses, der Zauberei und des Aberglaubens an die Versammelten gerichtet und die Vergehen mit entsprechenden Bußen geahndet.[1] Gewiß war dieß eine heilsame Zucht gegenüber der sittlichen Verwilderung und Zuchtlosigkeit; aber doch eben nur mit den Mitteln einer Gesetzesübung, welche mehr staatlich juristischen als geistlichen und evangelischen Charakter an sich trug. So kam durch diese ganze Regelung der kirchlichen Bußdisziplin zum

1) Vgl. Gaß I, 257 ff. aus Regino's libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (um 906), ed. Wasserschleben. Lpz. 1849, wo nicht weniger als 89 solcher Fragen aufgezählt sind, also so viele Fälle vorausbedacht waren. Eine sehr große Anzahl von Provinzialsynoden beschäftigte sich mit diesen Zuchtfragen.

Behuf einer gleichmäßigen Beurtheilung und Ahndung der einzelnen, besonders der gröberen sittlichen Uebertretungen, ein bedeutendes juristisches Element und eine quantitative Betrachtung und Behandlung der einzelnen Fälle in die Moral, da zum Behuf jener richterlichen Entscheidung im Beichtstuhl der einzelne Fall weniger in seinen inneren Gesinnungsmotiven als in seiner äußeren thatsächlichen Erscheinung Gegenstand der Beurtheilung sein konnte — wenn auch durch die pädagogische Aufgabe der Kirche gegenüber den neuchristianisirten Völkern und der Rohheit der Zeiten veranlaßt[1], die sich auch in der einreißenden Zuchtlosigkeit des Klerus, besonders der Mönche des 9. bis 11. Jahrhunderts geltend machte und gesetzliche Zurückdrängung forderte.[2]

2. Zusammenstellungen.[3] Die Kanones der griechischen und abendländischen Synoden u. s. w. wurden in Sammlungen vereinigt. Von Einfluß für das Abendland wurde die Sammlung, welche der Mönch Dionysius Exiguus (5. Jahrh.) veranstaltete, indem er den orientalischen Kirchenbeschlüssen (50 canones apostolorum, 165 Nummern aus einer griech. Sammlung der Kanones v. Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea und Konstant., 27 Kanones v. Chalcedon, 21 v. Sardica) auch verschiedene römische (päpstliche) Dekrete und Entscheidungen afrikanischer Synoden (die Akten der Synode v. Karthago v. J. 419 mit den Beschlüssen der Synoden seit 393 in 138 Nummern) hinzufügte. Aehnliche Sammlungen veranstaltete der karthagische Diakon Fulgentius Ferrandus c. 547 (breviatio canonum, Excerpt der griech. Kanones aus Dionysius Exiguus und der afrikanischen Kanones bis 427 in 232 Kapp.) und der afrikanische Bischof

1) Die Kanones der Kirche handeln vom Wucher, vom Meuchelmord, von Selbsthülfe, die sich auf das Faustrecht stützt, von Verletzung des Gottesfriedens, den die Treuga gebot, von zügelloser Wollust, von Beraubung frommer Pilger, vom Unwesen der Wunderthäter und Zauberer. Vgl. Rietter, Die Moral des h. Thom. v. Aqu. Münch. 1858, S. 132, wo auch die Bedenken gegen diese Behandlung der Moral.

2) Vgl. die Sittenschilderungen jener Zeit; z. B. Gieseler II, 1 S. 255 f. Die Schilderungen des Verfalls der Klosterzucht im 10. u. 11. Jahrh. und aus Ratherius' († 974) Schriften bei Vogel, Ratherius v. Verona. Jena 1854. S. 41 ff. 67 ff. 267. 350; sowie des Peter Damiani († 1072) liber Gomorrhianus. Wessen man sich auch zu Bischöfen und Klerikern zu versehen hatte, zeigen die Abschnitte in Regino's angef. Schr.: De synodalibus ed. Wasserschleben: De incontinentia clericorum I, 85—100, De ebriosis clericis 135—150, De his qui eucharistiam vomunt I, 151, De clericis inter epulas cantantibus, De clericis maledicis — jurantibus — detractoribus — lascivis et superbis — seditiosis, de clericis in mutuam caedem prorumpentibus I, 152—170 etc. Gaß I, 260.

3) Vgl. die Quellenangaben in den Lehrbüchern des Kirchenrechts; z. B. Friedberg, 2. Aufl. Lpz. 1884 § 34 ff.

Cresconius c. 690 (Concordia canonum, die dionys. Sammlung nach Materien unter 300 Titeln); in Spanien aber bestand im 6. Jahrh. eine Sammlung von Konzilbeschlüssen und päpstlichen Dekretalen (Isidoriana), mit der Sammlung des Erzb. Martin v. Bracara († um 580)[1] vermehrt und später im Frankenreich durch Einschiebungen und Anmerkungen gefälscht (Pseudoisidor.). — Aehnliche Kanonensammlungen entstanden auch in der altbritischen, schottischen und irischen, wie in der angelsächsischen Kirche (vgl. die Bußordnungen Theodor's, Beda's und Egbert's). So besonders die irische Sammlung, wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert, collectio canonum Hibernensium. — Im fränkischen Reiche wurde (wahrscheinlich auf der Reichssynode zu Aachen 802) die vermehrte dionysische Sammlung eingeführt, später die große spanische Sammlung mit den pseudoisidor. Dekreten herrschend, wozu dann eine Reihe anderer Sammlungen kam. Die große Zahl derselben und die Widersprüche unter den Kanones machte eine ausgleichende Zusammenfassung nöthig. Diese geschah durch den Mönch Gratian zu Bologna: decretum Gratiani[2] um die Mitte des 12. Jahrh.: 1. Theil in 101 distinctiones über die Quellen des Rechts u. die kirchl. Personen (tractatus ordinandorum); 2. Theil in 36 causae d. i. Rechtsfälle — quaestiones darangeknüpft und durch canones beantwortet —, besonders von der geistl. Gerichtsbarkeit, den kirchl. Verbrechen und dem gerichtlichen Verfahren, von causa 27 an das Eherecht (tractatus conjugii), in causa 33 ein besonderer tractatus de poenitentia; 3. Theil de consecratione in 5 distinct. über die Religionshandlungen, namentlich die Sakramente. Dazu kamen dann aber in weiteren Sammlungen besonders die päpstlichen Dekrete seit dem 12. Jahrh. und unter päpstlicher Autorität gefaßte Konzilbeschlüsse hinzu (quinque compilationes): zusammengefaßt und verarbeitet durch Raymund von Pennaforte (1230—1234) in den 5 BB. der Dekretalen Gregor's IX., woran sich dann der liber sextus des Bonifatius VIII., und die constitutiones Clementinae (Clemens V.) anschlossen und mit dem decretum Gratiani später unter dem Namen des corpus juris canonici zusammengefaßt wurden.

Entsprechend dem Rechtscharakter der römischen Kirche ist in diesen Sammlungen zwischen Rechts- und Moralgesetzen nicht unterschieden, und Gesetz und Evangelium dem Begriff des jus und justum

1) Vgl. § 45, 9.
2) Von ihm selbst Concordia discordantium canonum genannt, damit seinen Hauptzweck anzuzeigen.

subsumirt. Es ist eine Erneuerung der Theokratie auf christlichem Boden, einerseits eine Moral die zur Jurisprudenz wird, andererseits der Versuch alle Verhältnisse des Lebens vom Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft und einer im Dienste der Kirche stehenden Askese aus zu regeln.

Gratian's Werk — um es nach der Seite seiner Moralanschauung zu charakterisiren — beginnt mit folgender allgemeinen Betrachtung[1]: „Das menschliche Geschlecht wird durch zwei Dinge regiert, durch das natürliche Recht und durch die Sitten. Das natürliche Recht ist im Gesetz und Evangelium enthalten, durch welches jedem geboten wird, dem anderen zu thun, was er sich selbst gethan wissen will, und jedem verboten, anderen zu thun, was er nicht will, daß andere ihm thun. Weshalb Christus im Evangelium sagt: Was ihr wollt u. s. w. Das ist das Gesetz und die Propheten". Unter „Recht" begreift Gratian alles, was das Gesetz und das Evangelium gebietet oder verbietet, so daß er zwischen Rechts- und Tugendvorschriften keinen Unterschied macht. „Sitte" ist Sache der Gewohnheit. „Alle Gesetze sind entweder göttlich oder menschlich. Die göttlichen bestehen durch die Natur, die menschlichen durch die Sitten, daher sind diese letzteren Gesetze unter den Völkern so verschieden. — Recht ist der allgemeine Name, Gesetz und Sitten sind Arten des Rechts. Das Gesetz ist eine geschriebene Konstitution, die Sitte ist eine lange Gewohnheit. Die Gewohnheit ist ein durch Sitten eingeführtes Recht, welches anstatt des Gesetzes angenommen wird, wenn es an einem Gesetze fehlt. Es ist einerlei, ob sie in Schrift oder Vernunft besteht, denn die Vernunft empfiehlt auch das geschriebene Gesetz. Wenn alles Gesetz in der Vernunft besteht, so wird alles Gesetz sein, was auch nur auf der Vernunft beruht, was mit der Religion und Disziplin übereinkommt, was zum Heile dient."[2] Hier ist also auch die Moral im eigentlichen Sinn unter den Begriff des Rechts befaßt und das Ganze ähnlich eine Verbindung des Sittlichen und Rechtlichen wie im alttestamentlichen Gesetz Israels. — Wenn Gratian weiter vom natürlichen Rechte aussagt, daß es unter allen Rechten an Zeit und Würde den Vorzug habe, daß es mit dem Beginn der vernünftigen Kreatur begonnen und unwandelbar sei, so erkennen wir darin leicht die Nachwirkungen altkirchlicher Vorstellungen, die in der Anschauung der Stoa wurzeln. Denn zu dem natürlichen Recht gehören auch die moralischen Gebote des A. T. Da dieses natürliche Recht unwandelbar ist, gibt es von ihm auch keine Dispensation; außer wenn zwei Sünden so in Kollision mit einander kommen, so daß man die eine von beiden wählen muß. In die Rechtsfragen ist eine Menge ethischer Fragen gemischt. So wenn bei dem Fall, daß ein Priester jemanden im Wahnsinn ermordet hat, das Thema der Zurechnung und des Willens und der aus ihm hervorgehenden Sünden — meist nach Ambrosius und Augustin — abgehandelt wird. — Diese Vermengung des Ethischen und Juridischen theilte sich dadurch der ganzen Denkweise des Zeitalters mit.

---

1) Stäudlin IV, 464 ff.
2) Lib. I distinct. I cap. 1—5.

3. Viele jener Kanones bezogen sich auf die Pönitenz und wurden dann in besonderen Pönitenzbüchern für den Gebrauch des Geistlichen im Beichtstuhl (ut secundum id quod ibi scriptum est interroget confitentes, ut confessor modum poenitentiae imponat) zusammengestellt und bearbeitet und wurden seit dem 7. und 8. Jahrh. von Britannien und Irland aus auch in den fränkischen und deutschen Ländern viel verbreitet. Was Joh. Jejunator und Joh. Scholastikus für die griechische Kirche waren, das wurde Theodor Erzb. v. Canterbury (ein geborener Grieche, † 690) für die angelsächsische Kirche, wenn auch das poenitentiale Theodori nicht von ihm und es überhaupt ungewiß ist, ob er hierüber geschrieben. Ebenso werden dem Beda Venerabilis († 735) und dem Erzb. Egbert v. York († 767) Bußordnungen zugeschrieben. Die irisch-angelsächsischen Bußordnungen wurden durch Columban († 615) in die Kirche des fränkischen Reichs übertragen: liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) und regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum), vielen späteren Pönitentialbüchern zu Grunde liegend, deren Mannigfaltigkeit und Verwirrung aber wiederholtes Einschreiten von kirchlicher Seite hervorrief und dadurch Versuche zu besseren veranlaßte. So der liber poenitentialis des Bisch. Halitgar v. Cambrai 829, dessen 6. Buch u. d. T.: Poenitentialis romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus, aber fränkischen Ursprungs; ferner liber poenitentiae von Rabanus Maurus († 856) als Erzb. v. Mainz, von Rab. selbst umgearbeitet in der epistola ad Heribaldum Autissiodorensem zur Beantwortung von Fragen des Bisch. Heribald v. Auxerre 853; sowie viele andere, deren Stoff auch in die Sammlungen des kanonischen Rechts (bis auf Gratian) überging. Die in den Pönitenzbüchern niedergelegte Menge einzelner Fragen, gemehrt sowohl durch das kanonische Recht als durch den Formalismus der scholastischen Moralwissenschaft, in Verbindung mit der Ohrenbeichte, welche für die einzelnen Handlungen die richterliche Entscheidung des Geistlichen forderte, führte zur Ausbildung der Kasuistik und veranlaßte eine Systematisirung des mannigfaltigen Stoffs in den Summen durch die Kasuisten (oder Moralisten oder auch Summisten genannt, im Unterschied von den Kanonisten). Als die erste Bearbeitung dieser Art gilt Raymund's v. Pennaforte (13. Jahrh.). Summa de casibus poenitentialibus in 4 alphab. geordneten BB. von großer Verbreitung, und von vielen ähnlichen gefolgt. Darunter besonders die Astesana (Summa de casibus conscientiae 8 BB. 1330. Norimb. 1482. Venet. 1519 u. s. w. vom Francisk. Aste-

sanus aus Asti) systematischer geordnet, mit Vorausschickung der allgemeinen Lehre von den göttl. Geboten, den Tugenden und Lastern; die Pisanella (v. Bartholomäus von Pisa c. 1338, herausg. zu Paris 1470. Venedig 1476. Mailand 1494. Lyon 1519); die Pacifica (v. Pacificus aus Novara, c. 1470, gedruckt Venedig 1574); die Rosella, (v. Genueser Tronnamala, gedruckt Straßbg. 1516), die Angelica (v. Genueser Franciskaner Angelus de Clarosio † 1495, 1. Ausg. 1486). Auch Sylvester Prierias, Luther's bekannter Gegner, hat eine Summa casuum conscientiae, auch Summa summarum genannt, eine unselbständige Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch herausgegeben 1515. 1518.

4. Einzelne kirchengesetzliche Bestimmungen.[1] Von den Synoden wurde der Kampf gegen die Reste des Heidenthums und der heidnischen Sitten, wie Todtenopfer, Wahrsagereien, Amulette, Zaubereien, Opfer bei Brunnen, Quellen, Bäumen, Steinen u. dgl., fortgesetzt, der soziale Verkehr mit den Juden verboten, Zeugnisse der Juden gegen die Christen für ungültig erklärt, was die Juden von den Christen durch Wucher gewonnen, sollten sie wieder ersetzen. Die Gesetze gegen die Ketzer wurden verschärft. Die Bischöfe sollten genaue Aufsicht führen und die Behörden zur Achtsamkeit und Strenge anhalten; die wegen Ketzerei Verdammten sollten der weltlichen Obrigkeit zur gebührenden Strafe überwiesen, die Unterstützung der Ketzer mit Exkommunikation bestraft werden u. dgl. m.[2] — Da die Kleriker das Licht der Menschen und Salz der Erde seien, so sollen sie ihr Salz bewahren, die Kanones und Gregor's Pastoralregel wohl kennen, das Volk fleißig ermahnen, — der Bischof — vor Gericht sich der Armen annehmen, ein gutes Beispiel geben, fleißig predigen[3]; die Bischöfe sollen viel lesen, das Evangelium und die Briefe Pauli womöglich auswendig lernen, und sich mit den Werken der heil. Väter

1) Stäudlin IV, 473 ff.

2) Darüber trafen besonders die Synoden von Avignon 1209 c. 2 und Toulouse 1229 c. 1–3. 6. 7. 9–13. 15 strenge Bestimmungen. Im Zusammenhang hiemit verbot auch diese Synode c. 2 Laien die h. Schrift: Prohibemus etiam nec libros V. T. aut N. laici permittantur habere, nisi forte psalterium vel breviarium pro divinis officiis aut horas b. Mariae aliquis ex devotione habere velit. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos arctissime prohibemus. Die Synode von Tarracon 1234 c. 2 verordnet nicht bloß, daß man keine Bücher des A. u. N. T. im Romanischen (in Romanico) habe, sondern auch, wer sie dem Bischof nicht zum Verbrennen ausliefere, solle so lange der Ketzerei verdächtig sein, bis er sich gereinigt habe.

3) Tours III (813) c. 17: Quilibet episcopus habeat homilias continentes necessarias admonitiones, quibus subjecti erudiantur i. e. de fide catholica etc. Et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur.

über dieselben bekannt machen, Schulen anlegen u. s. w.; sollen ferner erforschen, ob die Parochialpriester den Dekalog kennen und lehren, von den Todsünden, den sieben Sakramenten, den Artikeln des christlichen Glaubens Kenntniß haben. — Wider die Simonie wurden zahlreiche Kanones erlassen. Für geistliche Handlungen etwas zu nehmen, wurde auf verschiedenen Synoden verboten[1]. — Die alten Kanones wider die Ehen, das Konkubinat, die Unzucht der Kleriker und ihr Zusammenwohnen mit Frauenspersonen wurden oft wiederholt und verschärft. Auch die anderen Bestimmungen über Kleiderluxus und weltliches Leben derselben, gegen Wirthshausbesuch, Betreiben gemeiner Handwerke, Diebstähle, Aufruhr, Schlägerei, Mordbrennerei, Berauschung, Falschmünzerei[2] u. dgl. — was allerdings bedenkliche Zustände erkennen läßt. Und es sind nicht bloß Gebiete wie Ungarn u. s. w. wo solche Bestimmungen nöthig waren; die sittlichen Zustände des Klerus, auch des bischöflichen, in der fränkisch-gallischen Kirche bieten entsprechende Belege.[3] — In Betreff der Mönchsorden begegnen uns viele Bestimmungen, welche auf die Bewahrung der Keuschheit bedacht sind: es sollen keine Frauen im Kloster wohnen oder dienen, die Klöster nicht doppelt — Mönche und Nonnen — sein dürfen; gegenseitiger Zutritt verboten sein u. dgl. Besonders bedurften oftmals die Nonnenklöster gründlicher Reform und ihre Genossinnen strenger Beaufsichtigung und Beschränkung; denn sie waren nicht selten die Sitze unglaublicher Zuchtlosigkeit und Sittenlosigkeit.[4] Immer wieder begegnen in den Synoden die Verbote der Unkeuschheit und noch ganz anderer Laster. Man bekommt den Eindruck, daß die Klöster zu solchen Anordnungen sehr viel Anlaß müssen geboten haben.

Die Pflichten gegen die Armen, Wittwen, Waisen und Sklaven, gegen Fremde und Reisende wurden von den Synoden oftmals eingeschärft und speziell den Bischöfen ans Herz gelegt. In Betreff der Ehe und des geschlechtlichen Lebens überhaupt wurden im wesentlichen die früheren Bestimmungen, welche schon sehr eingehend waren, wiederholt. — Der Zweikampf wurde von der Synode zu Valence 855

1) Doch auch mit dem Zusatz: nisi quod fideles sponte dare vel offerre voluerint.

2) Salzburg 1281 c. 17; Gran (Strigon.) 1114 c. 48. 58; Ofen (Budens.) 1279 c. 7.

3) Vgl. z. B. Heinr. Rückert, Kulturgesch. des deutschen Volkes II. Lpz. 1854. S. 496 ff.

4) Vgl. z. B. die Erzählung von Gregor v. Tours X, 39—43 u. X, 15—17 über die skandalösen Vorgänge im Kloster der heil. Radegundis zu Poitiers 589. Rückert, a. a. O. S. 522 f.

dem Morde gleichgeachtet. Wer in demselben den anderen getödtet oder schwer verwundet, soll als Mörder und Räuber exkommunicirt, der im Zweikampf Gefallene als Selbstmörder angesehen werden. Wenn die Zweikampfsprobe wie andere Proben und Gottesurtheile häufiger wurden, so beruhte das nicht auf Synodalbeschlüssen. Auch die in Turnieren Umgekommenen sollten kein kirchliches Begräbniß erhalten; die Turniere wurden als Zweikampf angesehen.[1] — Den Fehden entgegenzuwirken veranlaßten Synoden, daß von Zeit zu Zeit der Friedenseid, Treuga, unter schweren Drohungen geschworen wurde.[2] Der Todesstrafe war man von Seiten der Kirche auch jetzt meistens abgeneigt. Ein Kleriker sollte nie ein Todesurtheil fällen, und die Blutrache nicht befördern. — Von kirchlichem Begräbniß ausgeschlossen waren die Selbstmörder, die wegen Verbrechen Hingerichteten, die Exkommunicirten, die unter Interdikt Stehenden, die Räuber und alle ohne Absolution gestorbenen Verbrecher.

Um noch aus den älteren Bußbüchern Einzelnes anzuführen[3], so wurden Völlerei und Trunkenheit u. s. w. mit 3 bis 40 Tagen Fastenbuße belegt, je nach den näheren Umständen; die geschlechtlichen Sünden, in allen denkbaren Ausschweifungen und mit speziellster Zergliederung von Obscönitäten aufgeführt, werden mit Jahren, unter Umständen mit Büßung bis zum Tode bestraft; Tödtung (homicidium) je nach Umständen mit 40 Tagen bis 10 Jahren, Tödtung eines Geistlichen doppelt, Kindesmord und Aussetzung dagegen milde; aber das Osterfest im Widerspruch mit dem Nicänischen Konzil mit den Juden am 14. Monatstag zu begehen, wird mit völliger Exkommunikation, also viel strenger als Mord gestraft — also das Kirchengebot höher gestellt als das Gebot Gottes; vgl. Matth. 15, 1 ff. —, Meineid mit Buße von Jahren, doch mit Unterschied, ob der falsche Eid vor einem geweihten oder ungeweihten Kreuz gethan wurde: auf jenen Fall waren 3, auf diesen 1 Jahr gesetzt. Ersticktes oder Verendetes zu essen ist verpönt, heidnische Opfer oder Zaubereigebräuche sind mit Jahren zu büßen u. dgl. Diese Verbindung von Sittlichem, Rechtlichem und der Sitte Angehörigem — ein Rückfall von der Höhe christlicher Moral auf die Stufe vorchristlicher sittlicher Betrachtungsweise —, sowie die Vereinzelung der sittlichen Fälle und ihrer Entscheidungen, welche der Natur der Sache nach mehr oder weniger sich an die äußere Handlung halten mußten und die Aufgabe des Seelsorgers, Richters und Pädagogen vermengten, konnten das sittliche Urtheil nur verwirren und veräußerlichen und schließlich die Moral auf die Bahn des Probabilismus abführen; die Verwandlung der Buße aber in Geldleistungen im Anschluß an die altgermanische Rechtssitte der Büßung mit Geld, die Verkehrung des Innerlichsten in äußerlichste Leistung, mußten das Gewissen mehr schädigen, als alle Pädagogie der Kirche gut zu machen vermochte.

1) Lateran. III 1179 c. 20. IV 1215 c. 18.
2) Narbonne 1054. Rouen 1096 c. 1—4 u. a.
3) Gaß, Gesch. der Ethik I, 253 f. besonders nach dem Poenitentiale Theodori. Ausführl. Mittheilungen bringt Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern. Ein Beitr. zur deutschen Kulturgesch. Halle 1868.

§ 52. Die vorscholastische Behandlung der Ethik.

Am Anfang des Mittelalters steht eine Reihe von Arbeiten, welche ähnlich wie Isidor's v. Sevilla Schriften den Ertrag der patristischen Periode der Kirche des M.-A. zu vermitteln suchen.

1. Der Sammlerfleiß des Beda Venerabilis († 735) hat in den scintillae patrum — wenn diese von ihm sind — aus der heil. Schrift und den Vätern unter 80 Kapp. kurze Sittensprüche über die verschiedensten Tugenden und Fehler u. s. w. zusammengestellt, um damit Anleitung zu entsprechendem Verhalten zu geben. Auch in seinen exegetischen Arbeiten hat er, mittelst der allegorischen Methode der er folgte, mannigfache moralische Bemerkungen und Erörterungen angebracht.

An frühere Arbeiten über die Jungfräulichkeit und die Hauptlaster und speziell an die früher erwähnten Dichter welche diese ethischen Themata behandeln, reiht sich der angelsächsische Mönch Aldhelm[1] an, († 709 als Bischof), der an eine Aebtissin und die Nonnen ihres Klosters eine Schrift de laudibus virginitatis s. de virginitate sanctorum richtete: wie der Honig alle Süßigkeiten übertrifft, so die Jungfräulichkeit die Tugenden; die Ehe ist zwar nicht zu verachten, aber ein niedrigerer Grad — woran er seine Erörterung über die bekannten 8 Hauptlaster und den Hochmuth als das schlimmste derselben anschloß, womit die Asketen zu kämpfen haben, so daß sie also die Unterstützung der anderen Tugenden bedürfen, mit Verweisung auf Cassian und Gregor's Moralia. Als „Exempel" fügte er c. 20 ff. eine kurze Charakteristik von einer Reihe von Asketen und c. 40 von Frauen an. Dieses Thema behandelte er dann in einem Gedicht de laude virginum in 2905 Hexametern, welches (in den letzten 419 Hexam.) zuletzt de octo principalibus vitiis und von dem Kampf mit diesen Hauptlastern handelt. Es ist nur früher Gesagtes wiederholt.

2. Ein neues Zeitalter, auch der kirchlichen und theologischen Literatur, beginnt für den abendländischen Kontinent mit Karl d. Gr. Seine Einwirkungen erstreckten sich in weite Kreise und über die Zeit Ludwig's d. Frommen herab. Schon die alte Kirche hatte in ihren wissenschaftlichen Repräsentanten mehr oder minder bewußt als ihre Aufgabe angesehen, das Antike und das Christliche mit einander zu

1) Ebert I a. betr. O.

verbinden. Das christliche Rom stellte für das Abendland diesen Bund dar. Dem neuen Frankenreiche nun die Kultur Roms zu vermitteln, ergriff Karl d. Gr. als seine Aufgabe. Damit hat er dem abendländischen Mittelalter das Thema gestellt. Und die römische Kirche ist bis heute die Kombination dieser beiden Elemente, des antiken und des christlichen, freilich eine äußerliche Kombination, bei welcher das Christliche nur die Bedeutung einer hinzutretenden Ergänzung statt einer innerlich erneuernden Macht, vielfach nur eines äußerlichen Gewandes hat, hinter dem das antike oder vielmehr heidnische Wesen unverändet dasselbe geblieben ist. Jene Kultur Roms nun dem Frankenreiche zu vermitteln diente Karl dem Großen vor Allem der Angelsachse Alkuin.

Vor Anderen erfaßte Alkuin[1] den Beruf, die traditionellen Erkenntnisse für eine neue wissenschaftliche Verarbeitung zu übermitteln und bildet so den Uebergang von der patristischen zur scholastischen Zeit. De virtutibus et vitiis (36 Kapp.) für einen fränkischen Grafen Wido verfaßt[2], eine Sammlung von Bibelsprüchen und anderen christlich-ethischen Sentenzen, aber ohne Nennung der Verfasser; handelt von der ächten Weisheit, von den drei theologischen Tugenden dann in zufälliger Ordnung von anderen Tugenden und Pflichten; von den acht Hauptsünden (nach Cassian) und vier Kardinaltugenden.[3] Unter den Tugendmitteln wird die Lesung der heil. Schrift besonders empfohlen, weil wir dadurch uns selbst erkennen lernen und zur Liebe gegen Gott entzündet werden; ferner das Bekenntniß der Sünden und Fasten, aber mit Reue und Besserung verbunden, gefordert. Die Schrift de ratione animae (liber ad Eulaliam virginem) sucht aus der Natur der Seele den Beweis zu führen, daß der Mensch zur Liebe Gottes bestimmt sei. Es ist der Seele Bedürfniß zu lieben, und natürlich das Gute zu lieben, Gott aber ist das höchste vollkommenste Gut, also die Liebe zu ihm das

1) Stäudlin IV, 271 ff. K. Werner, Alcuin u. s. Jahrhundert. Paderb. 1876. Ebert II, 12 ff.

2) Als manualis libellus, in dem er sich täglich betrachten könne, was er thun und lassen solle u. s. w., um zum culmen perfectionis zu gelangen, was den Laien ebenso möglich sei, wie den Anderen. Denn die qualitas secularis conversationis ist kein Hinderniß, ins Himmelreich einzugehen. Es ist der Nichtmönch Alkuin, der hier spricht.

3) Ueber die Kardinaltugenden: Prudentia est rerum divinarum humanarumque, prout homini datum est, scientia, in qua intelligendum est, quid cavendum sit homini vel quid faciendum. — Justitia est animi nobilitas unicuique rei propriam tribuens dignitatem. — Fortitudo est magna animi patientia et longanimitas et perseverantia in bonis operibus et victoria contra omnium vitiorum genera. Temperantia est totius vitae modus etc. Gaß I, 264.

tiefste Bedürfniß und die höchste Befriedigung der Seele. Die vernünftige Seele ist berufen über die niederen Kräfte, das Begehrungs- und das Verabscheuungsvermögen (das concupiscibile und irascibile), zu herrschen und so Sittlichkeit zu verwirklichen, welche in den vier Kardinaltugenden beschrieben wird, deren höhere Einheit die Liebe ist. Die Sünde dagegen besteht in der Herrschaft der niederen Triebe über die Vernunft. Aus dem entfesselten Begehren entsteht: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz; aus dem unbeherrschten Verabscheuungsvermögen (irascibile) aber: Zorn, trübsinnige Verdrossenheit (tristitia) und Trägheit oder Stumpfheit (acedia); die Vernunft aber verirrt sich in Stolz (superbia die Quelle der Sünden) und Ruhmsucht (cenodoxia), woraus die übrigen Kapitallaster entstehen. Die Schrift de confessione peccatorum endlich gehört zu den praktischen Arbeiten, welche der Kirchenzucht, dem Beichtstuhl und der Seelenleitung dienten und die Moral zur Kasuistik machten.

3. In Folge der Aufforderung des Erzbischofs Ebbo v. Rheims, den Verschiedenheiten und Widersprüchen der Pönitentialbücher und den daraus entstehenden Unordnungen im Beichtwesen durch eine Schrift zu steuern[1], schrieb Bischof Halitgarius[2] von Cambrai unter Ludwig dem Frommen de virtutibus et vitiis et de ordine poenitentium, eigentlich ein Bußbuch (daher auch unter dem Titel: libri quinque poenitentiales), wobei er den Stoff Anderen entnommen. Das 1. Buch handelt von den 8 — bekannten — Hauptlastern und ihren Abzweigungen und den Mitteln dagegen — fast ganz aus Augustin, Prosper und Gregor d. Gr. Das 2. Buch vom aktiven und kontemplativen Leben, den theol. Tugenden, der Tugend überhaupt und den bekannten Kardinaltugenden. Das 3. und 4. bespricht dann die Pönitenz der Laien, ihre Zeit, Art und Weise u. s. w., die Büßungen für einzelne Sünden und Laster; das 5. endlich die Pönitenzen der Kleriker.[3]

Sein Zeitgenosse Bischof Jonas v. Orleans[4] war durch Grafen Matfrid von Orleans veranlaßt über die Frage zu schreiben, wie

1) Ita confusa sunt judicia poenitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia etc. So der Brief des Erzb. an Halitgarius.

2) Stäudlin IV, 280 ff.

3) Unter dem besonderen Titel: Regulae de ministris ecclesiae, si deviaverint, canonice prolatae. Das Ganze schließt mit einer luctuosa descriptio carnaliter viventium sacerdotum.

4) Stäudlin IV, 282 ff. Amelung, Leben u. Schriften des Bisch. Jon. v. Orl. Inaug.-Dissert. Dresd. 1888.

solche, die in der Ehe leben, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen hätten. Seine Schrift de institutione laicali: 3 BB., ebenfalls aus Stellen der heil. Schrift und der Kirchenväter zusammengestellt, beschäftigt sich im 2. Buch mit dieser Frage, geht aber sonst über dieselbe hinaus und gibt eine Belehrung über das ganze Christenleben, so daß die Schrift wegen ihres reichen ethischen Stoffs für die Geschichte der christlichen Ethik Bedeutung hat[1]. Begründet ist ihm die christliche Sittlichkeit in der Taufe und in der Buße — die ja von alters her in enge Beziehung zu einander gesetzt wurden. Als die darauf ruhenden religiösen Pflichten[2] bezeichnet Jonas fleißigen Kirchenbesuch und anhaltendes Gebet; das Gebet soll man allerorten, nicht bloß in der Kirche üben. Zur Ehe[3], der ehelichen Treue u. s. w. übergehend erinnert er, daß die Eheleute für das Heil der Seelen ihrer Hausgenossen sorgen sollen. Er erörtert im weiteren die Pflichten gegen den Klerus[4] und die Armen[5], die Zungensünden[6], die Pflicht der Gastfreundschaft[7]; die christlichen Haupttugenden und Hauptsünden[8], weitere Zungensünden[9], die Pflicht der Barmherzigkeit im Gegensatz zum Geiz[10], mit der Erinnerung, daß man zuerst gegen seine eigene Seele barmherzig sein soll, ehe man gegen Andere Barmherzigkeit übe; und nicht meinen soll, durch reichliche Wohlthaten bei Gott die Erlaubniß zu sündigen erkaufen zu können. Er legt durchweg das Hauptgewicht auf die Gesinnung. Auch einen Unterricht für einen König, de institutione regia, hat er geschrieben, dem Pipin gewidmet, in den Beschlüssen der Pariser Synode v. 829 wiederholt, wie auch die instit. laicalis zum Theil.[11] Von den beiden Gewalten, der priesterlichen und königlichen, steht ihm die erste weit über der zweiten. An die Pflichten des Regenten reiht er die allgemeinen sittlichen Vorschriften. Die Einheit der Tugenden ist die Liebe, die bona voluntas. Aber zu dem Gesetze Gottes für alle kommen die Vorschriften des Evangeliums für die Weltflüchtigen (cons. evang.) hinzu — wie man sieht: auch hier ganz die herkömmliche Denkweise.

Eine ähnliche Schrift, via regia, hat der Abt Smaragdus[12] v. St. Michael (in der Diözese von Verdun) geschrieben und Ludwig dem Frommen gewidmet: über die Christenpflichten überhaupt und die Regentenpflichten insonderheit; den „Königsweg“, welchen

1) Vgl. Amelung, a. a. O. S. 48 f. 2) I, 11—20.
3) II, 1 ff. 4) II, 19—21. 5) III, 22—24. 6) III, 26—28.
7) II, 29. 8) III, 1—6. 9) III, 7—9. 10) III, 10. 11.
11) So Amelung, a. a. O. im Gegensatz zu Anderen.
12) Stäudlin IV, 286 f. Ebert II, 108 ff.

der irdische König wandeln muß um zum himmlischen Reich zu gelangen, zu schildern handelt der Verf. zuerst von der Liebe Gottes und des Nächsten, dann von der Erfüllung der Gebote Gottes, die jene verlangt, von der Furcht Gottes und der heiligen Weisheit, deren Anfang die Gottesfurcht ist, von der Klugheit, der Einfalt, der Geduld (c. 1—7). Von da wendet er sich zu den spezielleren königlichen Tugenden und Pflichten: der Gerechtigkeit, der Beschirmung der Waisen, Wittwen und Armen, dem Erbarmen, durch dessen Werke Gott zu ehren sei; in diesem Zusammenhang erwähnt er die Zehnten und Erstlinge, womit der König Gott d. h. die Kirche zu ehren habe, um sich so Schätze im Himmel zu sammeln; der irdischen soll er sich nicht rühmen, sondern sich vor Gott demüthigen, was ihm zum Frieden diene. Für die Kirche soll er eifrig besorgt sein u. s. w. (c. 8—20). Dem treten nun die Fehler und die Warnung davor gegenüber (c 21 ff.). Der Stolz, der Satan zu Fall brachte, wird wie gewöhnlich zuerst genannt, dann Eifersucht und Neid. Herzensgüte ist das Heilmittel gegen jenen, brüderliche Liebe gegen diese. Der König soll nicht Böses mit Bösem vergelten, den Zorn unterdrücken, auf Schmeichler nicht hören, vor Geiz und Habsucht sich hüten; die Richter soll er anhalten, daß sie für die Uebung der Gerechtigkeit keine Belohnung verlangen, für Freilassung der Knechte in seinem Reich Sorge tragen, da wir von Natur alle gleich geschaffen sind[1] (c. 30). Mit der Ermahnung, sich zu solcher Pflichterfüllung im Gebet Gottes Beistand zu erbitten, schließt dieses Buch. — Mehrfach verwandt hiemit ist eine andere Schrift desselben Verfassers: diadema monachorum vel de ecclesiasticorum et monachorum maxime virtutibus, wie die Vorrede sagt: eine Blumenlese von Aussprüchen der Väter, namentlich aus Cassian's collationes patrum, wie auch von „verschiedenen Doktoren" — besonders ist Gregor d. Gr. benutzt —: über die Pflichten des Christen überhaupt, des Mönchs insbesondere, in 100 Kapp.; zur Abendlesung der Mönche bestimmt, wie Benedikt's Regel die Morgenlesung bildete, das ganze M.-A. hindurch in Ansehn stehend, und im 16. u. 17. Jahrh. wiederholt gedruckt.

4. Die Anregungen welche Alkuin gegeben, setzte am erfolgreichsten sein gelehrter und eifriger Schüler, der deutsche (Hraban) Rabanus Maurus[2] Abt von Fulda, Erzb. v. Mainz († 856) in

1) Considerans (der Herr der Knechte) quia non illi eos natura subegit sed culpa; conditione enim aequaliter creati sumus.
2) Ebert II, 120 ff.

mündlicher Unterweisung und vielseitiger schriftstellerischer Thätigkeit fort. So hat er denn auch verschiedene disziplinarische, asketische und ethische Abhandlungen geschrieben: de virtutibus et vitiis et peccatorum satisfactione mit Berücksichtigung der Pflichten der einzelnen Stände; de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae ll. III. Auch in die Zeitverhältnisse — die Gefangennehmung und Entthronung Ludwig's des Frommen durch seine Söhne im J. 833 — griff er mit anerkennenswerther Charakterhaftigkeit ein durch seine Schrift De reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges, worin er das göttliche Gebot, die Aeltern zu ehren, auf Grund der heil. Schrift einschärft und sodann nachweist, wie sehr die Widersetzlichkeit der Unterthanen gegen die mit der Königswürde Betrauten Gott mißfalle u. s. w. Auch in seinen Predigten behandelt er öfter moralische Themata. So bekämpft er[1] die Reste heidnischen Aberglaubens, allerlei Unfug bei abnehmendem Mond, wie in Befragung von Wahrsagern und Zeichendeutern bei Krankheiten u. dgl., oder Zeitlaster,[2] die man für nichts achte, ja wohl auch als Tugenden rühme, wie Schwelgerei und Trunksucht (comessatio von ebrietas) bei Vornehmen und Geringen, auch bei Klerikern. Das kontemplative Leben steht ihm, dem Mönch, begreiflicher Weise höher, als das aktive, wiewohl er selbst thätig genug war und vielfach eine gesunde Ethik vertrat. Das Evangelium fordert Herzensreinheit, denn nur die Herzensreinen schauen Gott; die Welt der höheren Sittlichkeit ist also die Innerlichkeit der Seele. Aber der Weg dazu geht durch den Kampf (agon christianus) der Tugend (virtus non vis) und ihrer vier Kardinaltugenden — nach der Zahl der Vollkommenheit — gegen die Feinde, die 7 oder 8 Laster (nach der Zahl der 7 Völker, welche einst Israel bei der Eroberung Kanaans zu besiegen hatte, oder mit Aegypten 8 —) und durch die Askese. So in seiner Erläuterung der Benediktinerregel.

Allerdings war es theils der Gottschalkische Prädestinationsstreit, theils die Abendmahlsfrage, was die Gemüther und Federn der Theologen jener regsamen Zeit beschäftigte, so daß die Fragen der Ethik weniger Berücksichtigung erfuhren. Doch hat Paschasius Radbertus († 865), aus der Geschichte der Abendmahlslehre bekannt, über die drei theologischen Tugenden, De fide spe et caritate in 3 BB. geschrieben — de tribus istis virtutibus, sine quibus nemo est christianus, wie er am Schlusse sagt; mit der Ausführung jenes Grundsatzes, der durch

1) In der 42. u. 43. Homilie.
2) Homilie 63.

Anselm später für die mittelalterliche Denkweise charakteristisch wurde: credo ut intelligam.[1] — Hinkmar von Rheims[2] aber († 882) hat Zeit gefunden, neben seiner umfassenden Thätigkeit und seinem Eingreifen in den Prädestinationsstreit (de praedestinatione et libero arbitrio) politisch-moralische Schriftstellerei zu üben. So schrieb er auf Karl's des Kahlen Wunsch De regis persona et regio ministerio, über die Regentenpflichten in einer Sammlung von Stellen der heil. Schrift und Aeußerungen kirchlicher Lehrer (besonders Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr.), worin er ausführt, daß nur gerechte Kriege geführt, daß für die darin Umgekommenen Opfer, Almosen und Gebete dargebracht, daß Verbrechen unparteiisch gestraft werden sollen, speziell auch (am Schlusse) mit Rücksicht auf die Frage, wie sich der König zu solchen nahen Verwandten zu stellen habe, die sich gegen Gott, die Kirche und die Obrigkeit vergehen — veranlaßt durch die Vorkommnisse im karolingischen Hause. Ebenfalls an Karl den Kahlen gerichtet ist die Schrift De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, besonders mit Anlehnung an Gregor's d. Gr. Moralia und Homilien, eine lebhafte Schilderung der (sechs) Hauptlaster avaritia, superbia, luxuria, gula, invidia, ira, sowie anderer Untugenden, um dann die Frage wieder aufzunehmen, von der er ausgegangen, inwiefern die Werke der Barmherzigkeit die Schuld tilgen können — nicht ohne die Reue, welche Enthaltung von der Sünde fordert.

5. Am Hofe Karl's des Kahlen weilte als Lehrer Joh. Skotus Erigena[3] (wohl aus Irland, † c. 880), dessen philosophische Arbeiten und Anregungen die folgenden Jahrhunderte des M.-A. beeinflußten. Es war vornehmlich die emanatistische neuplatonische Mystik des Dionysius Areopagita und die verwandten Gedanken des Maximus Confessor, des „divinus philosophus", welche Skotus dem Abendlande vermittelte. Im 5. Buch seines Hauptwerks De divisione naturae trägt er im Zusammenhang seines akosmistischen Systems auch die allgemeinen ethi-

1) Porro illa quae de Deo divinitus dicuntur, credibilia quidem sunt simul et intelligibilia; sed nisi credantur primo, nunquam intelliguntur; idcirco necesse est credantur ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute, ut Christo illustrante hic ex parte et in futuro ex toto intelligantur; et tanto amplius vel perfectius hic aut illuc, quanto mundiores corde mandatorum Dei praeceptorumque observatores erimus. I, 7, 2.

2) Ebert II, 247 ff.

3) Christlieb, Das Leben u. die Lehre des J. Scot. Erig. Goth. 1860. Ders., P. R.-E.[2] XIII, 788—804. Huber, J. Sc. Er. Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Theol. im M.-A. München 1861. Noack, J. Sc. Er. Sein Leben u. s. Schriften. Lpz. 1876. Ebert II, 257 ff. Ferner die Darstellungen der Gesch. der Philos. im M.-A.

schen Gedanken vor. Die Welt und der Mensch, in welchem sich die Gegensätze der Natur zusammenfassen, sind die Erscheinungsweise Gottes, der nicht ohne die Schöpfung gedacht werden kann, da die Ursache nicht ohne die Wirkung. Die sinnliche Existenz des Menschen und der Welt ist selbst schon Folge der Sünde, mit welcher die ursprüngliche geistige, geschlechtslose Leiblichkeit des Menschen sinnlich materiell, geschlechtlich u. s. w. wurde. Das Ziel des Menschen ist daher, aus dieser widerspruchsvollen materiellen Existenz zu Gott, aus der Wirkung in die Ursache zurückzukehren (adunatio, deificatio), wie dieß prinzipiell mit Christi Erhöhung geschehen ist. Durch mystische Kontemplation erhebt sich der Mensch zur Vereinigung mit Gott — ein Prozeß, der sich im Weltlauf stets vollzieht, in welchem Gott Alles in Allem wird und sich als die eigentliche Realität erweist, in welchem alles übrige Sein aufgeht. Daraus ergab sich für Skotus Erigena eine mystisch begründete asketische Moral, welche auf diesem ihrem eigenthümlichen Weg mit dem mönchischen Ideal der Zeit zusammentraf, aber auch die nicht ethische, sondern spekulative akosmistische Wurzel derselben offenbarte. Denn die eigentlich geschichtliche und sittliche Erlösung hat für diese Ethik der Entsinnlichung so gut wie keine Bedeutung. Diese spekulativen Gedanken Erigena's haben auf Seiten der Kirche damals noch Anstoß erregt und erst später ihre Wirkung auf die Mystik ausgeübt. Aber daß nicht bloß die Viktoriner ihn berücksichtigen, sondern auch die Pantheisten Amalrich von Bena und David von Dinanto und andere mystische Sekten des M.-A. auf ihn zurückgehen, hat ihn auch der späteren Zeit verdächtig gemacht und seinem Werke De div. nat. wiederholt die kirchliche Zensur zugezogen.

6. Auf die Blütezeit Karl's des Kahlen mit dem leuchtenden Meteor des Erigena folgte im 10. Jahrh. eine Zeit, die man nicht mit Unrecht das Jahrh. der Barbarei nannte. In Frankreich waren nur noch Trümmer aus den besseren Tagen zu finden; vollends aber war Italien in Sünde und Finsterniß versunken, in Rom und dem römischen Klerus am meisten, dem nur ein roher Mirakelglaube die Wage hielt. Die wenn auch rhetorischen Schilderungen des Ratherius von Verona († 974) geben uns ein dunkles Bild davon.[1] Er benutzte eine längere Gefangenschaft, seine Praeloquia, 6 BB., zu

1) Herm. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M.-A. I. Berl. 1875. S. 69 ff. Ueber Ratherius selbst: Albr. Vogel, Rath. v. Ver. u. das 10. Jahrh. 2 Thle. Jena 1854. Ders., P. R.-E.² XII, 503 ff.

schreiben, in welchen er über die Pflichten eines jeden Standes handelte, im Gegensatz zur äußeren Verweltlichung. Aber er suchte die Reform in der strikten Einhaltung der Kanones, der von Gott selbst inspirirten Disziplin, in der Wiederherstellung der Autorität des geistlichen Amtes, kurz in der Anspannung einer äußeren Kirchlichkeit. In diesem Sinne strafte er die Verachtung der Kanones (De contemtu canonum) und drang gegen seinen Klerus auf strenge Einhaltung der Kirchengesetze. Einen Kontrast zu dem unruhigen Leben des Ratherius bildet das stille des gelehrten Mönchs Hermann von Reichenau[1], genannt der Lahme (Contractus, † 1054), der in einem Lehrgedicht über das sittliche Leben seiner Zeit und speziell die Greuel in den Klöstern für befreundete Klosterfrauen den Kampf gegen die acht Hauptsünden u. s. w. behandelt. — Eine Wiederaufnahme der antiken populärstoischen Moralphilosophie findet bei Hildebert von Tours[2] († 1134), statt, der viel gefeiert, mit Anselm befreundet und von Bernhard v. Clairvaux gerühmt, in seiner Ethik aber mehr von Cicero und Seneka abhängig, als eigentlich christlicher Ethiker war. Seine Philosophia moralis de honesto et utili ist eine Erörterung der vier antiken Haupttugenden, woran sich — ganz an Cicero erinnernd — eine Untersuchung des honestum und Vergleichung der honesta, dann des utile und Vergleichung der utilia, endlich eine Erörterung über das Verhältniß des honestum und utile anschließt. Ferner: Libellus de quattuor virtutibus vitae honestae. Er steht ganz auf dem Boden der antiken Sittenlehre[3] und dient der Tradition der antiken Elemente, die mit der Tradition der Kirchenlehre im M.-A. Hand in Hand geht, ein Nebeneinander und äußerliches Verknüpfen beider, welches, wie wir sahen, für das M.-A. charakteristisch ist.

7. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts war in Frankreich und Italien ein neuer Aufschwung eingetreten, welcher in mannigfachen Wandlungen die ganze folgende Zeit des M.-A. beherrschte. Er war theils wissenschaftlicher Art, theils hatte er im Mönchthum seinen Ursprung. Dort waren es die Anregungen, die von dem gefeierten Gerbert, nachmaligem Papst Sylvester II. († 1003) auf weite Kreise ausgingen, von Männern wie Lanfrank, Anselm weitergetragen wurden und auch in Deutschland in den blühenden Schulen von Hildesheim,

---

1) Baxmann, Stud. u. Krit. 1869. Wuttke I, 472. Anm. 49 von Ludw. Schulze.
2) Wagenmann, P. R.-E.[2] VI, 109 f.
3) Z. B. De fortitudine: stultum est timere quod non possis vitare. Mors non metuenda viris. Hac conditione cuncta gignuntur: quod coepit, etiam desinet.

Bremen, Lüttich, Reichenau, Hirschau eine Stätte fanden.[1]. Damit begegnete sich die Reform des Benediktinerordens, wie sie in Clugny und von da aus sich vollzog im Geiste mönchischer Strenge, bald die Stimmung des Zeitalters beherrschte und der Kirche das Ziel der Weltherrschaft auf dem Wege der Weltentsagung zeigte. Denn wenn der Mönch das Ideal des Christen war, so schien die sittliche Erneuerung der Christenheit mit der des Mönchthums zusammenzufallen, wobei die übrige Christenheit freilich nur mittelbar in Betracht kam. Das Wesen des Mönchthums aber war Weltentsagung; also die Aufgabe völligere Lösung von der Welt — aber nach römischer Auffassung seit Gregor d. Gr. im Dienste der Weltbeherrschung. Ein Vertreter solcher mönchischer Strenge war Peter Damiani[2], geb. 1007 zu Ravenna, der in der Weise altkirchlicher Vorgänger in seinem 30. Jahre plötzlich seine gelehrte Lebensstellung u. s. w. verließ und sich einer Eremitengemeinde anschloß, deren Prior und Abt er wurde, bald auch in weiterem Umfang begehrt, das als heilig verehrte Haupt und der energische Wortführer der neuen Strenge, wie sie damals im Mönchthum aufgekommen war. Er hat die mönchische Geißelung, die sog. Disziplin, in Verbindung mit seinem Schüler Dominikus (loricatus[3]) ins Unglaubliche gesteigert und mit einem wahren Fanatismus geübt. Man begleitete das Psalmenbeten mit Geißelhieben; auf je 10 Psalmen kamen 1000 Hiebe, also auf den ganzen Psalter 15000, früher mit Ruthen, später mit ledernen Riemen, um so Hunderte von Jahren abzubüßen. Damiani mußte selbst dieser Geißelwuth unter seinen Schülern Einhalt thun: es solle Niemand zum Geißeln gezwungen werden und jeder in der Regel mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben auf einmal sich begnügen. Von dieser asketischen Denkweise aus, wie er sie in verschiedenen Schriften (De virtutibus; De simonia; De correctione episcopi et papae; De eleemosyna; De perfectione monachorum; De ordine regulae eremiticae u. s. w.) niederlegte, übte er scharfe Kritik an den sittlichen Zuständen des Klerus in seinem für Papst Leo IX. geschriebenen Buch von der gomorrhischen Lasterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus) und übte diese Kritik auch in strenger Kirchenzucht gegen den Klerus thatsächlich, sowie in zahlreichen Schreiben auch gegenüber dem Papst und den Kardinälen mit ernster

1) Herm. Reuter, Gesch der relig. Aufkl. im M.-A. I, 85 ff.
2) Neukirch, Das Leben des P. D. 1. Th. Gött. 1875. A. Vogel, Vortrag über P. D. Jena 1856, u. P. R.-E.[2] III, 466 ff.
3) So von dem eisernen Harnisch, den er auf dem bloßen Leibe trug.

Vorhaltung ihrer Pflichten und Tadel ihrer weltlichen Ueppigkeit, um durch diese asketische Weltverneinung im Sinne der hildebrandischen Partei, deren Bestrebungen er in unablässiger Thätigkeit diente, die Kirche zur Herrschaft über die Welt zu führen. Er repräsentirt diese beiden Seiten der theokratischen Idee des M.-A. seit Gregor d. Gr.: die kirchliche Weltherrschaft auf dem Weg der asketischen Weltverneinung, vielleicht als die charakteristischeste und eindrucksvollste populäre Gestalt.

Was diese Zeit sonst an ethischen Schriften erzeugte, geht meistens auf den herkömmlichen Bahnen einher. Das gilt von dem angesehenen Fulbert von Chartres († 1029), der nicht bloß in seinen zahlreichen Briefen und Predigten, sondern auch in besonderen Abhandlungen ethische Themata behandelte (De laicorum et mulierum poenitentia. De virtutibus. Sententiae antiquorum de virtutibus); Petrus von Blois († c. 1200) dagegen hebt sich durch seine freimüthigen Rügen der sittlichen Mißbräuche des Klerus und durch seine Urtheile über den relativen Werth der äußeren Zeremonien heraus. Er hat über die Pflichten eines Beichtvaters und eines Bischofs und von der christlichen Freundschaft geschrieben. — Interessant ist, wie Petrus von Celle, zuletzt Bischof von Chartres († 1183) indem er von der Klosterdisziplin handelt, das christliche Mönchthum mit den analogen Erscheinungen auf dem Boden des Heidenthums und Judenthums vergleicht.[1] Die Philosophie, d. i. das Heidenthum, geht den Weg des natürlichen Geisteslebens; das Judenthum sucht durch Opfer u. s. w. irdische Wohlfahrt; das Christenthum die Gnade Gottes; aber in den zwei Stufen: des gewöhnlichen Christenlebens, welches des Verbotenen sich enthält und durch Glaube, Hoffnung, Liebe von den todten Werken sich rein hält, und der höheren Stufe der mönchischen Vollkommenheit, welche auch des Erlaubten sich enthält, um so die eigentliche Kindschaft Gottes zu erlangen. Hier ist die herrschende kirchliche Denkweise zugleich in den Zusammenhang einer allgemeineren geschichtlichen Betrachtung gestellt. Die sittliche Betrachtung selbst steht ganz auf der

1) De disciplina claustrali c. 8: Scintilla naturalis boni, quae remansit in homine, multiplices adinvenit disciplinas. — Unaquaeque gens pro capacitate rationis disciplinam sibi confinxit ad quam viveret. — Intendit philosophia gloriam humanam et favorem; Judaei bona terrae, Christiani spem veniae et gratiae, et claustralis cumulum gratiae et gloriae. Philos. abjicit impedimenta carnis et onera seculi; Jud. hostiis et muneribus studet ad emendationem carnis; christ. sacramentis eccles. emundatur ab operibus mortuis; claustralis non solum abstinet ab illicitis sed etiam licitis. Phil. seminat in spiritu non Dei sed suo et vano; Jud. in carne; christ. in fide spe et caritate; claustr. in filiali adoptione etc.

Bahn der bisherigen Entwicklung, wie sie durch jenen Grundirrthum bedingt war, welcher das eigene, minder oder mehr gesteigerte Verhalten zur Grundlage des Verhältnisses zu Gott macht.

Die beginnende Scholastik geht von derselben Voraussetzung aus, indem sie sich anschickt, die kirchliche Lehre mit Hülfe der vorchristlichen Philosophie zu rechtfertigen und im systematischen Zusammenhang darzustellen. Und so viel oder wenig sich die Mystik von dieser Bahn zu entfernen schien, so war doch ihre Grundvoraussetzung dieselbe.

§ 53. Die Ethik in den Anfängen der scholastischen Periode. 1. Anselm.

Literatur. Zu Anselm: Hasse, Ans. v. Cant. 2 Bde. Lpz. 1843. Cremer, Die Wurzeln des Ans. Satisfaktionsbegriffs. Stud. u. Krit. 1880, 1. A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. 2. Aufl. I, 31 ff. Erdmann, Gesch. d. Philos. I Berl. 1866. S. 256 ff. Jacobi, P. R.-E.² I, 433 ff.

Zu Abälard: Neander, Gesch. der Ethik. S. 272. Bittcher, Ueber die Schriften, den philos. Standpunkt u. die Ethik des P. Ab. Ztschr. f. histor. Theol. 1870, 1. S. 1—90 (die Ethik speziell S. 68—90). H. Reuter, Gesch. der Aufklärung im M.-A. I, S. 183—259. Fr. Nitzsch, P. R.-E.² I, 6 ff. Deutsch, P. A., ein krit. Theol. des 12. Jahrh. Lpz. 1883. Gaß, Gesch. d. Eth. 1, 303 ff. Theob. Ziegler II, 262 ff.

Zu Bernhard: Neander, Der h. Bernh. u. s. Zeitalter. 3. Aufl. Goth. 1865. Plitt, Bernh.s Anschauungen v. christl. Leben. Ztschr. für hist. Theol. 1862, 2. S. 164—238. Ders., Festpredigten des h. Bernh., ein Zeugniß für die evang. Wahrheit aus der mittelalterl. K. Erl. 1860. H. Reuter, Brieger's Ztschr. f. hist. Theol. I, 36 ff. A. Ritschl, Lesefrüchte u. s. w. Stud. u. Krit. 1879. Ders., Gesch. des Pietism. I, 46 ff. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im M.-A. Lpz. 1874. I, 218 ff. Jacobi, P. R.-E.² II, 324 ff.

An der Spitze dieses Zeitalters steht Anselm, welcher das dialektische und das mystische Element in sich vereinigt, die dann beide auseinandertreten, jenes von Abälard, auch in seiner Ethik, vertreten, die er vom Gewissen aufzubauen sucht, dieses von Bernhard von Clairvaux, in welchem sich die mystische Richtung der Ethik und die mönchische Stimmung des Zeitalters wirkungsvoll darstellt.

1. Wenn die Scholastik überhaupt, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, den Bund zwischen der Vernunft und der Offenbarung oder Kirchenlehre vertritt, indem das überlieferte Dogma systematisch bearbeitet und vor dem vernünftigen Denken gerechtfertigt werden sollte, so bezeichnet Anselm v. Canterbury († 1109) den Anfang dieser wissenschaftlichen Bestrebungen in epochemachender Weise und mit der jugend-

lichen Freudigkeit ungebrochener und zweifelloser Zuversicht. Denken und Sein fallen ihm zusammen, da allem unserem Denken die Realitäten vorangehen, die unser Denken in Begriffe faßt. Diese Denkweise hat nun zwar Bedeutung für die spekulative Erfassung des Dogmas, aber weniger für die Probleme der Ethik. Und so hat er auch keine Schriften über ethische Themata verfaßt. Und auch seine bekannte Theorie der Versöhnungslehre, wonach der Tod Christi als die für die Ehrverletzung Gottes durch die Sünde nach germanischer Rechtsanschauung und Rechtssitte gezahlte Bußentschädigung betrachtet wird, bietet in dieser Gestalt und da die Seite der subjektiven Aneignung ganz unentwickelt bleibt, keine Handhabe für eine eigentliche sittliche Begründung des christlichen Lebensverhaltens; überdieß ruht sie auf der überkommenen Anschauung von überpflichtigen und dadurch verdienstlichen Werken; aber ihr liegt doch eine ernste sittliche Würdigung der Sünde und Schuld zu Grunde: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum [1] — welcher dann die evangelische Betonung der göttlichen Vergebung um des Todes Christi willen entspricht. [2] Aber diese Erkenntniß ist nicht in richtiger Weise für die Begründung der christlichen Sittlichkeit verwerthet. Daneben geht unvermittelt her, daß die guten Werke uns den Himmel erschließen [3]; oder daß es unsere poenitentia ist, welche die Sünden tilgt. [4] Und wenn sich auch bei Anselm in seinen Meditationen und Gebeten eine augustinische Innigkeit und Innerlichkeit der Hingebung an Gott ausspricht, welche weit herunter auf die Pflege der Frömmigkeit im mystischen Sinne gewirkt hat, so ist es doch nicht sowohl die Gewißheit der Sündenvergebung, aus welcher das Verhalten der Liebe des Christen abgeleitet wird, als vielmehr das Vorbild des Lebens der Erniedrigung und der freiwilligen Todeshingabe Christi. [5] Und wenn auch diese Betrachtungs-

1) Cur Deus homo c. 21.

2) Vgl. die Admonitio morienti, welche auch Chemnitz in Ex. Conc. Trid. (ed. Preuss. p. 164 b) anführt. Credis quod propter te mortuus est dominus J. Chr. filius Dei? credis te non posse salvari nisi per mortem eius? — Age ergo, dum superest in te anima, in hac sola morte totam fiduciam tuam constitue, in nulla alia re fiduciam habeas. Huic morti te totum committe, hac sola te totum contege, hac morte te totum involve etc. Bei Migne 158 I p. 686 f. Aehnlich in Meditat. 2. 3.

3) Z. B. Medit. V: videamus quo ordine bona opera animam illius qui bene vixit ducant in coelum (Migne 1 p. 734 C).

4) Medit. VI p. 737 D. 738 A: In vera confessione mundatur omnis macula delicti.

5) Ueber die Ueberpflichtigkeit derselben vgl. außer den betr. Abschnitten in Cur Deus homo z. B. auch Medit. XI p. 765 C. 766 A B.

weise unfraglich ihr gutes Recht hat, so gilt das doch nur im Zusammenhang jener anderen, maßgebenden. Es ist richtig, wenn Anselm mit dem Tode Christi die Frage begründet: Et quis non amet Christum dominum?[1] Er wird nicht müde, die Süßigkeit Gottes und des dulcis Jesus zu feiern[2], und wie sehr dieß immer wieder in der asketischen Literatur, auch unserer Kirche, nachklingt, bedarf nicht der Erinnerung. Aber es ist vor Allem die humilitas Christi in seiner Menschwerdung, in der Niedrigkeit seines Lebens und seinem Todesleiden, worin die göttliche Liebe offenbar geworden ist[3], welche die Gegenliebe fordert und wirkt, wie sie in der Nachfolge Christi sich zeigt.[4] Dieser augustinische Gedanke beherrscht auch die folgenden Zeiten nach verschiedenen Seiten hin: sowohl in der Betonung der Menschheit Christi, wie sie für die abendländische und mittelalterliche Kirche ganz anders maßgebend ist als für die griechische und alte, als in dem folgenreichen Gedanken der Nachfolge oder auch Nachahmung Christi. Und wie sich hiemit gern die Pflege und Empfehlung der mystischen Kontemplation verband, so betont auch Anselm in solchem Zusammenhang das kontemplative Leben vor dem aktiven, sowohl das Leben der Maria wie Jesu dazu verwendend. Denn zweifach soll unser affectus sein: mentis und operis. Wenn dieser in virtutum exercitatione besteht, so jener in spiritualis gustus dulcedine. Ausführlich und enthusiastisch wird diese Gefühls- und Liebesseligkeit geschildert.[5] Darüber tritt der sittliche Werth und Aufgabe des Lebens in der Welt zurück und verliert die Versöhnungsgewißheit ihre sittliche Bedeutung. Kurz, auch Anselm bewegt sich trotz seiner evangelischen Erkenntniß ganz in den Bahnen des mittelalterlichen Vollkommenheitsideals.

Dem entspricht denn auch sonst die Gestalt seiner Frömmigkeit. Es ist nicht die vollkommene Gerechtigkeit Christi, auf welche der Blick gerichtet ist und worin der Christ seinen Frieden findet, um nun freudig den Weg der Aufgaben und Pflichten des Lebens zu gehen. Sondern es ist die eigene Vollkommenheit, sei es der Reue oder der

---

1) Medit. IX. in. 2) Insonderheit auch in seinen orationes.
3) Medit. XI p. 764—65.
4) Medit. XII de humanitate Christi p. 770 A B. 771 A: Et certe nescio, quia nec plene comprehendere valeo, unde hoc est, quod longe dulcior es in corde diligentis te in eo quod caro es, quam in eo quod verbum; dulcior in eo quod humilis quam in eo quod sublimis. — — — Haec omnia formant et adaugent magis ac magis exsultationem, fiduciam et consolationem, amorem et desiderium. Vgl. die Betonung des Vorbilds Christi Medit. IX de humanitate Christi p. 750—51.
5) Medit. XV—XVII an s. Schwester p. 785 ff.

Entsagung oder der Liebe zu Gott, wonach das stets ungestillte Verlangen sich richtet, um in der Erreichung dieses Ziels den Frieden zu finden, der doch auf diesem Wege nie gewonnen wird. Das macht diese Frömmigkeit ungesund und zur Lösung der sittlichen Aufgabe ungeeignet. Denn so werden wir es nennen müssen, wenn Anselm z. B. in seinen Orationes als Zeichen der Liebe Christi, deren Erfüllung er in Worten andringender Sehnsucht erfleht, sich die Gabe der Thränen erbittet, deren Quell nicht versiegt, damit diese seine Thränen ein Zeugniß seien der Liebe Jesu zu ihm und der Liebe seiner Seele zu Jesu.[1] Das heißt doch aus dem sittlichen Willensverhalten der Liebe eine sentimentale Gefühlszuständlichkeit machen. Und diese Thränengabe spielt bekanntlich in der Beschreibung des Höhestandes römischer Frömmigkeit eine große Rolle. Für solche Gefühlszuständlichkeit verliert schließlich das Objekt, worauf sie sich richtet, seine Bedeutung; die Hauptsache ist die subjektive Zuständlichkeit selbst. Darum können neben die ergreifendsten Gebetsworte der Liebe und des Liebeverlangens nach Gott und Christus, der „einzigen" Liebe, die innigsten Gebete zur Mutter des Herrn treten, deren Name „die süßeste Speise seiner Seele" sein möge.[2] Und an Maria reihen sich die übrigen Heiligen.

Das ist aber zugleich jene asketische Stimmung, welche, indem sie das Leben in der Welt verneint, damit dem Christenleben seinen gottgegebenen Inhalt nimmt, um dafür das unmittelbare Verhältniß zu Gott zum ausschließlichen Inhalt des Lebens zu machen, während es die Macht desselben sein soll. Denn in diesem Sinn ist es gemeint, wenn z. B. der Apostel ermahnt allezeit zu beten, während diese Frömmigkeit auch eines Anselm das fortwährende Gebet so versteht und deutet, daß es in sachlichem Sinn den Zeitlauf des Lebens ausfüllen und seinen stofflichen Inhalt abgeben soll. So meint er es in seiner „Ermahnung zur Verachtung des Zeitlichen und zum Ver-

1) Orat. XV p. 892: Dulcis Christe, bone Jesu, sicut desidero, sicut tota mente mea peto, da mihi amorem tuum sanctum et castum, qui me repleat, teneat, totumque possideat. Et da mihi evidens signum amoris tui, irriguum lacrimarum fontem jugiter manantem ut ipsae quoque lacrimae tui in me testentur amorem, ipsae prodant, ipsae loquantur, quantum te diligit anima mea, dum prae nimia dulcedine amoris tui nequit se a lacrimis continere etc. Vgl. z. B. auch Exhortatio ad contemptum temporalium u. s. w. p. 679: sine cessatione lacrimas funde. p. 680: ora cum lacrimis indesinenter. p. 681: esto semper paratus ad lacrimas. Planctum et lacrimas nunquam deseras u. ö.

2) Z. B. Orat. XLIX p. 948, oder Orat. LIV p. 960: dulcis es in ore te laudantium, in corde te diligentium, in memoria te deprecantium etc.

langen nach dem Ewigen" [1], wenn er auffordert Tag und Nacht unablässig zu beten, mit Seufzen und Weinen, mit Schlafentziehung und Speiseentziehung, mit bleichem Angesicht, mit dürrem Leibe u. s. w.[2] Und doch ist der Natur der Sache nach dieß nicht durchzuführen. So muß für die Pausen und Mängel dieser Lebensführung dann wieder Buße gethan werden, in fortgesetzter Steigerung der Askese, die sich selbst widerlegt und nie zum Frieden führt — weil das Christenleben sich nicht auf das Werk Gottes in Christo, sondern auf das eigene Werk, wenn auch scheinbar geistlichster Höhe gründet. Diese Stimmung und Denkweise beherrschte die ganze folgende Zeit. Auch Abälard's Abbeugung von der herrschenden Bahn änderte daran nichts.

§ 54. Die Ethik in den Anfängen der scholastischen Periode. 2. Abälard.

Jenen Gedanken der Offenbarung der Liebe Gottes in Christo gegen uns, wodurch unsere Gegenliebe hervorgerufen wird, hat bekanntlich Abälard († 1142) als den Kern der Versöhnung hervorgehoben und dieses moralisch subjektive Moment einseitig der religiös-objektiven Fassung der Versöhnungslehre Anselm's gegenüber gestellt.[3] So sehr nun seine Theologie hierin das ethische Element zum vorwiegenden macht, so ist doch seine Ethik selbst nicht davon abgeleitet, sondern steht zusammenhangslos daneben, denn seine — kurze — Ethica s. liber dictus scito te ipsum [4], von der nur die erste Hälfte vollendet ist, ist in scholastisch dialektischer Methode mehr eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral als eine christliche Ethik im eigentlichen Sinn. Er handelt über die sittlichen Grundbegriffe, besonders über das Wesen der Sünde und ihre Zurechnung. Die sinnlichen Triebe und Neigungen selbst, die suggestio und auch die delectatio, sind an sich nicht sündig; sie sollen eben durch die Vernunft

1) Migne, a. a. O. p. 677.

2) J. B. l. c. p. 680: ora cum lacrimis inde sinenter, ora jugiter, insiste orationi frequenter — geme semper et plange. Surge ad precem in nocte, pernocta in oratione et prece —. Adime tibi et saturitatem panis — jejuniis et abstinentiae intentus pallida ora gere, aridum porta corpus u. s. w.

3) Bernhard v. Clairv. faßt in s. Tractatus de erroribus Abaelardi Abäl.s Lehre hierüber LVIII extr. in die Worte zusammen: Totum esse quod Deus in carne apparuit nostram de verbo et exemplo ipsius institutionem, sive, ut postmodum dicit, instructionem; totum quod passus et mortuus est, suae erga nos caritatis ostensionem vel commendationem.

4) Migne p. 634—678.

beherrscht werden; Sünde entsteht erst durch die Einwilligung, den consensus; insofern kommt es zur Tugend nicht ohne Kampf, dadurch wird sie ein Verdienst. Demnach kommt es nicht auf die äußere Handlung an, sondern auf die Einwilligung oder die Absicht. Die Beweggründe (animi intentio) sind es, welche eine Handlung gut oder böse, sittlich oder unsittlich machen[1]; und das Maß der sittlichen Erkenntniß ist es, welches den Grad der Sünden bestimmt. Das Entscheidende ist die Gesinnung und Sünde ist was wider das Gewissen geschieht.[2] Damit nimmt er den Ausgangspunkt vom sittlichen Subjekt als Einzelwesen und seiner natürlichen Ausstattung. Dagegen verschwindet der objektive göttliche Faktor. Und an die Stelle des christlichen Ausgangspunktes tritt die lex naturalis, welche auch die Heiden haben und welche die Liebe zu Gott und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten zum Inhalt hat.[3] Das Christenthum erscheint nur als Wiederherstellung und Reinigung derselben. Denn dieses Sittengesetz gehört zur ursprünglichen Ausstattung der Menschennatur, ist derselben unveräußerlich und unwandelbar, älter als alle übernatürliche Offenbarung.[4] Seine Forderungen sind überall dieselben. Darum gilt es mit Recht als die erschöpfende Regel alles Handelns, als ausreichende Bedingung des Heils, als Grundlage aller geschichtlichen Religion. Das sind die Grundgedanken, welche in Abälard's Dialog zwischen dem Juden und Christen auf die alttest. und neutest. Religion angewendet werden.[5] Dieser Gedanke liegt allerdings auf der Linie der bereits aus der alten Kirche überkommenen, in stoischen Gedanken wurzelnden Anschauung vom Christenthum als der Erneuerung des Naturgesetzes, damit aber löst sich die Ethik von der dogmatischen Grundlage und stellt sich selbständig neben dieselbe.[6] Das war die Konsequenz jener altkirchlichen Beseitigung des Prinzipats des Glaubens für die Ethik und der Parallelisirung von „Glaube und Werken". Indem Ab. das Gewissen zum Moralprinzip macht und so seinen Standort in der natürlichen Moral nimmt, erkennt er das natürliche

---

1) Z. B. c. XI.

2) c. XIII: quod peccatum non est nisi contra conscientiam.

3) Dial. inter Philosophum, Judaeum et Christianum. Migne p. 1619—1627 u. ö.

4) Naturali lege, quae et prima est, contentus sum. — Prima non solum tempore, verum etiam natura. — Quae omnibus naturaliter inest ratio. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung u. s. w. I, 198 f. Anm. 318, 1 ff.

5) Vgl. den näheren Nachweis bei Reuter, a. a. O. S. 201 ff.

6) Ziegler S. 270; Derselbe: Ab.s Ethica. Ein Beitrag zur Gesch. der Ethik, in den „Straßburger Abhh. zur Philos." Freib. Tüb. 1884 S. 197—222.

sittliche Vermögen an. Das führt ihn dazu, im Heidenthum eine Reihe idealisirter sittlicher Vorbilder zu sehen, und damit allerdings das Eigenthümliche des Christlichen völlig zu verkennen. „Nach Abäl. waren die griechischen Philosophen nicht nur den Christen an Wissen gleich, sondern sie übertrafen sie sogar in der sittlichen Praxis. Das Leben entsprach ganz dem wissenschaftlichen Ideal. Wie die Ethik namentlich des Sokrates und Plato als das innerste Motiv des sittlichen Handelns die Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, enthüllte, so waren sie auch selbst derselben voll." [1] So bleibt für Christus und das Christenthum schließlich kein anderer Ruhm übrig als die Popularisirung der schon vorhandenen esoterischen Wahrheit und Weisheit, welcher Leben und Wandel der christlichen Menschheit der Gegenwart gar nicht einmal so entspricht, wie es bei den Häuptern jener philosophischen Schulen der Fall gewesen. Wenn nun Abäl. mit Augustin die Gottesliebe als das Gute, weil Gott Entsprechende und die Sünde als Gottesverachtung bezeichnet, so ist das weder eine neue christliche Erkenntniß, noch auch Folge einer neuen Gnadenwirkung, sondern es ist der eigene Wille, von welchem, wie die Sünde, so auch die Umkehr ausgeht. In diesem Sinne gab er seiner Ethik den Titel: scito te ipsum, denn von der Selbsterkenntniß muß alles sittliche Urtheil ausgehen und die Absicht ist das Entscheidende. Dieser Betonung der „Intention" als des Entscheidenden war es gemäß, daß er auch von der Beichtpraxis forderte, daß nicht bloß die Handlung, sondern die Gesinnung ins Auge gefaßt und darnach das richterliche Urtheil gefällt werde — eine Kritik der Beichtpraxis, mit welcher das kirchliche Institut sich nicht vertragen konnte. Denn wir sahen, daß es ganz auf die Abschätzung der einzelnen Handlung gestellt war. Aber Abälard war viel zu wenig ein einheitlicher sittlicher Charakter als daß er der Morallehrer und Moralprediger — wie er es liebte — seiner Zeit hätte sein können. Auch führte er in der Lehre von der poenitentia nicht über die satisfactio durch Fasten, Kasteien, Almosen u. s. w. hinaus.

Bernhard von Clairvaux, wie er überhaupt ein entschiedener Gegner Abälard's und seiner ganzen dialektischen Methode als einer Gefahr für den Kirchenglauben war, so tadelte er auch seine Moral, und mit Recht. Denn seine Beschränkung der Sünde auf die Zustimmung verkennt die Bedeutung der habituellen Willensrichtung. So hat sich denn auch die Synode zu Sens 1140 gegen ihn erklärt.

1) Reuter, a. a. O. 191. Seeberg, Die Versöhn.lehre des Abäl. u. s. w. Mittheil. u. Nachr. für die ev. Kirche in Rußl. März-Apr. 1888. Abdr. S. 19 f.

§ 55. Die Ethik in den Anfängen der scholastischen Periode und der Mystik. 3. Die Mystik Bernhard's v. Clairvaux.

Abälard's unerbittlicher großer Gegner, Bernhard v. Clairvaux († 1153), verband wie nicht leicht ein Anderer mystische Innerlichkeit und asketische Strenge mit eingreifender Wirksamkeit nach außen. Der am liebsten in seiner stillen Zelle nur mit Gott verkehrt hätte, hat wie kein Anderer damals in das Leben der Kirche eingegriffen und die Welt bewegt. Das Mönchthum war sein Ideal, das Mönchsleben das eigentliche Christenleben; die klösterliche Kasteiung war ihm der Kampf des Geistes mit dem Fleisch, die Weltflucht die einzige Sicherung; dies alles jedoch wieder nicht in seiner bloß äußerlichen Gestalt, sondern innerlich gefaßt; die Höhe der Seligkeit aber war ihm die Entrückung der Seele in den Himmel durch das Mittel der Kontemplation. Und doch hat dieser Mystiker sich zugleich als einen Mann der Praxis und der Aktion bewiesen, der die Päpste berieth und strafte und die Völker zum Kreuzzug entflammte, und zugleich wieder den Gefahren, die dem Glauben der Kirche und ihrer Wissenschaft von der übermüthigen Dialektik drohten, mit Wort und Schrift entgegentrat. — Die Schrift De gratia et libero arbitrio ist mehr dogmatischer Art, aber eben deßhalb grundlegend. Zur Ethik gehören besonders seine 5 BB. De consideratione ad papam Eugenium, der Traktat De diligendo Deo und die 86 Sermonen über Kap. 1 u. 2 des Hohenlieds, außer weniger bedeutenden Abhandlungen wie De moribus et officio episcoporum; De conversione ad clericos; De gradibus humilitatis et superbiae. Jener dialektischen Methode stellt er die Theologie der frommen Innerlichkeit gegenüber, sowohl die der Betrachtung — denn quid sit pietas quaeris? vacare considerationi[1] — als die der Liebe; denn tantum Deus cognoscitur quantum diligitur. Orando facilius quam disputando et dignius Deus quaeritur et invenitur facilius.[2] Denn sowohl in der Kontemplation, dem intuitus animi, in welcher die Betrachtung (consideratio) ihr Ziel erreicht, wie im Affekt der Liebe erhebt sich die Seele über die Sinnlichkeit, so daß sie wie die Engel (more angelorum) die unmittelbare Nähe Gottes erlebt und genießt. Die zwei Seiten der Erkenntniß und des Willens, die in Thomas und Duns Skotus später auseinander treten, erscheinen uns in Bernhard noch verbunden. Beidemal aber ist der Gang zur

1) De consid. I, 7. 2) Der Schluß von de consid. V, 14.

Vollkommenheit sowohl eine Wirkung der Gnade als auch doch wieder eigenes Leben der Seele.

In seiner Schrift De gratia et libero arbitrio sucht Bernhard beides mit einander zu vereinigen: es ist Alles Gnade und doch wieder menschliches Verdienst; der freie Wille hat nichts aus sich selbst, sondern Alles nur durch Gnade.[1] Es ist Alles von Gott, Alles Gnade. Aber der Wille muß doch beistimmen, vermöge des lib. arb. Denn dazu sind wir geschaffen, zu dieser Freiheit von der Nothwendigkeit; die bleibt auch wo sie nicht Freiheit von der Sünde (die libertas a peccato) und vom Elend (lib. a miseria) ist. Denn diese Freiheit ist nur wo Wollen des Guten ist, das Wollen des Guten aber hat zur Voraussetzung die Gnade. Die Gnade wirkt das Wollen des Guten und das Können. Aber nicht wider unseren Willen macht die Gnade uns selig; wenn Gott uns schreckt oder erschüttert, so will er Freiwillige aus uns machen, so daß wir uns selbst antreiben und nöthigen, und so die freiwillige Bestimmung mit dem göttlichen Willen sich vereinigt und Gottes Mithelferin wird.[2] Die Gnade kommt uns zuvor indem sie den freien Willen anregt, ändert und stärkt, aber was sie angefangen muß in Verbindung mit ihr der freie Wille vollenden; sie beide vereint bringen das Ganze zu Stande.[3] In diesem consensus besteht das meritum des Menschen.[4] Für dieses muß auch bei Bernhard noch Raum bleiben. Die gesammte kirchliche Denkweise und Praxis forderte dieses.

Bernhard wußte sehr wohl, daß Gottes Barmherzigkeit unser Verdienst und die Sündenvergebung unsere Gerechtigkeit ist. Vielleicht kein anderer Lehrer des Mittelalters hat darüber so bestimmt geredet, wie er. Alle unsere Gerechtigkeit ist vor Gott nur ein beflecktes Gewand. „Nur durch Glaube gerechtfertigt haben wir Friede mit Gott." „Nur die sind gerecht, welche durch Gottes Erbarmen Vergebung der Sünden erlangt haben." „Freiheit von Sünde ist Gottes Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Menschen ist Gottes Verzeihung." „Das Erbarmen des Herrn ist mein Verdienst."[5] Aber nicht bloß, daß sich

1) c. 14: crearis, sanaris, salvaris. Quid horum tibi ex te, o homo? quid horum non impossibile libero arbitrio? — Qui fecit quod salvaret, etiam dat unde salvet. Ipse, inquam, merita donat, qui fecit quibus donaret.

2) c. 13.

3) Vgl. z. B. Plitt in d. Ztschr. f. histor. Theol. 1862 S. 189.

4) De grat. et lib. arb. 14, 46: non quidem quod vel ipse consensus, in quo omne meritum consistit, ab ipso sit.

5) Z. B. In festo omnium sanctorum sermo I, 11: Quid potest omnis justitia nostra coram Deo? Nonne juxta prophetam velut pannus menstruatae reputa-

bei ihm mit dieser alleinigen Gerechtigkeit Christi die Verehrung der Heiligen und der Maria verbindet — durch deren Vermittlung naht sich der Sünder zu Christus, denn als Menschen stehen sie dem sündigen Menschen näher[1]; und vor Allem verherrlicht Bernhard die Maria, durch die wir nach Gottes Willen alles haben sollten. Die Hauptsache ist: Wie Anselm, so findet auch Bernhard nicht, wie dieß bei Luther der Fall ist, von jener Gerechtigkeit der Sündenvergebung aus den Weg zum sittlichen Verhalten des Christen und das normale Verhältniß zur Welt und zur Weltstellung. Die Befreiung von der Schuld ist ihm nicht auch die Vermittlung für die Befreiung von der Macht der Sünde, sondern diese will er auf dem Wege eigenen Verhaltens gewinnen in der Liebe, welche bei aller mystischen Innigkeit die semipelagianische Grundlage seiner ganzen christlichen Lebensordnung nicht verleugnet.

Darum konnte ihm denn auch das Mönchthum die wahre Darstellung des Christenthums sein. Gegenüber der Masse der übrigen Christen sind ihm, wie der gesammten Kirche seiner Zeit und von lange her, die Mönche die Vollkommenen. Zwar faßt er das Mönchthum innerlich, nicht bloß als eine besondere Gestalt des äußeren Lebens, sondern als eine Aufgabe und Darstellung der Gesinnung. Denn wenn die Sünde die falsche Eigenwilligkeit des Menschen gegen Gott ist, womit er sich in das Herrschaftsgebiet des Teufels, die Welt, begeben, so ist das Rechtverhalten das entgegengesetzte des Selbstverzichts und der Weltentsagung, welche nur Gotte und seinem Dienst lebt. In der vita secularis ist das nicht möglich. Das sittliche Verhalten der Berufserfüllung in der Welt weiß Bernh. nicht zu würdigen. Aber die Mönche sind ihm auf dem Wege, der zum himmlischen Jerusalem führt. Es ist der kürzeste und leichteste, weil von den schweren Lasten der Welt erleichterte Weg. So wandeln heißt den

---

bitur? Et si districte judicetur, injusta invenietur omnis justitia nostra? Propterea tota humilitate ad misericordiam recurramus, quae sola potest salvare animas nostras. In cantica sermo 22: Qui suis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium et solam justificatus per fidem pacem habebit ad Deum. — Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, justitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Unde vera justitia nisi in Christi misericordia. — Soli justi qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. 23. Non peccare Dei justitia est, hominis justitia Dei indulgentia. 61. meum meritum miseratio domini. 68. sufficit ad meritum scire, quod non sufficiant merita.

1) In nativ. Mar. 7: opus est enim mediatore ad mediatorem ipsum, nec alter nobis utilior quam Maria. — Quid ad Mariam accedere trepidat humana fragilitas?

Aposteln nachfolgen. Das apostolische Leben — dieses Stichwort besonders des späteren Mittelalters — ist zwar Aufgabe aller Christen, aber stellt sich doch nur in den Mönchen dar. Nun wird zwar Bernhard nicht müde auf die entsprechende Gesinnung zu dringen, und besonders ist es die Demuth, welche ihm die erste Tugend und die Grundlage aller andern ist, neben dem Gehorsam. Aber die Uebungsstätte dieser Tugend ist doch vor Allem das Mönchthum und seine Ordensregel. Ihre Erfüllung aber findet sie in den bekannten Bethätigungen des Betens, Fastens, der Keuschheit und der Armuth. Auch hier dringt er auf die Innerlichkeit, aber doch in der Form der äußeren Uebungen. Bernhard war ein großer und erfahrener Beter, und so enthalten auch seine Anweisungen des Gebets vieles Gute und Schöne; das Fasten, das mit dem Gebet zusammengehört, ist ihm vor Allem ein Fasten des inneren Menschen, Enthaltung von der Sünde; die Ehelosigkeit, so empfehlenswerth sie ist — sie ist apostolisches Leben und vergleicht sich dem Leben der Engel — sollen wir nicht bloß als äußeres Werk betrachten und uns desselben rühmen; und die Armuth hat keinen Werth, wenn sie nur äußere Entbehrung ist über welche wir seufzen, sondern nur, wenn sie nach Christi Vorgang freiwilliger Verzicht ist. Aber trotz aller dieser Verinnerlichung der äußeren Lebensordnung ist es doch der Weg des eigenen Werks den er weist, um zum Ziel der Vollkommenheit zu gelangen. Es ist eigenes, wenn auch noch so verinnerlichtes Thun, und das Ideal ist nicht die im Glauben an die Gnade Gottes beruhende Berufserfüllung in der Welt, in die uns Gott hereingestellt hat, sondern die völlige Weltentsagung, welche er doch selbst nicht durchzuführen vermochte, da die Realität der Dinge und Lebensaufgaben ihr Recht forderte.

Diesen Charakter der Weltentsagung trägt auch der doppelte Weg[1] an sich, welchen Bernhard als den Weg zum Ziel der Vollkommenheit bezeichnet: die Liebe und die Betrachtung, die ihm in enger Verbindung und Wechselwirkung mit einander stehen. In beiden, in der consideratio und ihrem höchsten Ziel dem excessus der contemplatio wie im affectus der Liebe erhebt sich die Seele über die Sinnlichkeit zur unmittelbaren Nähe Gottes.

Von der Liebe handelt Bernhard vor allem in seiner Schrift De diligendo Deo, und das Hohelied der Liebe sind seine Sermonen über das Hohelied. Gott ist in sich selbst Grund und Ursache ihn zu

1) Ep. 18, 2: duo animae brachia, intellectus und amor oder cognitio et dilectio veritatis.

lieben und ohne Maß zu lieben.[1] Denn Gott ist selbst die Liebe, und zwar gegen alle Menschen, so verdient er von Allen geliebt zu werden.[2] Darin unterscheidet sich Bernhard allerdings von der neuplatonisch beeinflußten Mystik der alten Kirche, daß ihm Gott nicht bloß als das höchste Gut im Sinne des Seins in Betracht kommt, sondern als der in der Schöpfung und Erlösung Offenbare und in Liebe Aktive, in welchem dann auch der Mensch sein Ziel findet. Das will Bernhard unter dem Lohn verstanden wissen, welcher der Liebe zu Theil wird. Denn zwar nicht intuitu praemii soll Gott geliebt werden, aber doch nicht sine praemio wird er geliebt.[3] Die Liebe nun hat ihre Stufen, auf denen sie zum Ziel der Vollkommenheit kommt. Es sind ihrer vier.[4] Die erste ist die fleischliche Liebe, vermöge deren der natürliche Mensch sich selbst liebt und nicht umhin kann, sich zu lieben; auf der zweiten erhebt sich der Mensch zur Liebe Gottes, aber zu einer Liebe die nicht selbstlos, sondern selbstisch ist, da der Mensch durch Leiden u. s. w., die ihm Gott schickt, überführt wird, daß er ohne Gott nichts, in Gott aber alles ist und kann. Auch diese Stufe also ist noch Selbstsucht, nur mit dem Unterschied, daß die erste Stufe blinde Selbstsucht, diese zweite beginnende Selbstbesinnung ist. Die Wiederholung jener Erfahrung nun führt dazu, daß er die Lieblichkeit Gottes schmeckt und so anfängt Gott um Gottes selbst willen zu lieben, weil er so freundlich ist, und so denn auch Alles was Gottes ist, also auch den Nächsten. Das ist die dritte Stufe; aber auch auf dieser ist die Liebe noch nicht ganz rein und selbstlos. Das ist sie erst auf der vierten Stufe, wo der Geist „trunken von der göttlichen Liebe sich selbst ganz vergißt, selbst Nichts wird und ganz zu Gott strebt, sich ihm anschließt und Ein Geist mit ihm wird". Da freuen sich die Christen nicht mehr über ihre aufgehobene Noth, über das ihnen gewordene Glück, sondern allein darüber, daß Gottes Wille in ihnen vollendet sei.[5] So gesinnet sein, heißt vergottet werden.[6] Selig

1) De dilig. Deo I, 1: vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere. — Mit diesen Worten beginnt Bernh. seine Schrift.

2) l. c. 2, 6: meretur ergo amari propter se ipsum Deus et ab infideli qui etsi nesciat Christum, scit tamen se ipsum. — Clamat nempe intus ei innata et non ignorata rationi justitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat.

3) l. c. 7, 17. 4) Vgl. hierüber l. c. c. 8 ff. und c. 15.

5) Vgl. Plitt, a. a. O. S. 231 f. Ep. XI, 8. Migne, Bern. opp. I p. 113 f.

6) De dilig. Deo 10, 28: sic affici deificari est. „Dieß bei den späteren, besonders den deutschen Mystikern so gebräuchliche Wort kommt bei Bernh. nur

und heilig der, welchem solches in diesem sterblichen Leben, wenn auch nur selten oder auch nur einmal, in einem Augenblick, zu erfahren vergönnt gewesen. Denn dich selbst gewissermaßen verlieren, als der Nichts ist, und in dir fast aufgehoben werden, das ist himmlisches, Leben, kein menschlicher Zustand: sagt Bernhard einmal.[1] Hier klingen die alten verführerischen Töne wieder von der alleinigen Realität, welcher gegenüber die Kreatur nichts ist; wobei die Gottesgemeinschaft aufhört, ein persönliches Verhältniß von Persönlichkeit zu Persönlichkeit, also ein eigentlich sittliches Verhältniß zu sein und naturhaft gedacht wird. Bernhard vermeidet sonst diese Abgründe der Naturmystik; aber sie haben doch auch auf ihn ihre magische Anziehungskraft nicht ganz verloren. Stärker machen sie sich allerdings in der späteren deutschen Mystik geltend. Der Grund liegt in jenem tiefsten Mangel, daß die biblische Rechtfertigung, obgleich er sie kennt, nicht die Grundlage auch seiner sittlichen Denkweise ist, sondern daß ihm das sittliche Verhältniß zu Gott ein Akt der Selbsterhebung zu Gott, d. h. das eigene Werk auch für ihn das Entscheidende ist.

Zu demselben Resultat kommt er auf dem anderen Weg der Betrachtung. Davon handelt Bernhard in seiner Schrift De consideratione ad papam Eugenium. Bei sich selbst muß der Mensch anfangen, bei der Selbsterkenntniß. Das ist, wie der Anfang, so auch das Ziel, alles Andere in Beziehung auf sich selbst zu erkennen: tu primus tibi, tu ultimus.[2] Sich selbst zu erkennen, ist heilsame Erkenntniß; denn aller Fortschritt in der Erkenntniß hängt auf das genaueste zusammen mit dem Fortschritt in der Heiligung. Der eigentliche Gegenstand unserer Erkenntniß aber ist das Ueberirdische, Gott; denn dazu sind wir geschaffen. Und Lieben und Erkennen bedingen sich gegenseitig. Gott aber ist unsere eigene Heimat. Die erkennende Betrachtung hat nun auch ihre Stufen, wie die Liebe: von der Betrachtung des Sinnlichen und Zeitlichen aus fortschreitend

an dieser Stelle vor." Nur Ep. 107, 5 redet er von einer divina illa et deifica visio der Zukunft. Plitt, a. a. O. 232 Anm. 10.

1) l. c. 10, 27: felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec se ipsum diligat homo nisi propter Deum. — — Beatum dixerim et sanctum cui tale aliquid in hoc mortali vita raro interdum aut vel semel et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum et a te ipso exinaniri ac paene annullari, coelestis est conversationis non humanae affectionis. Man wird hiebei unwillkürlich an Plotin und die Mittheilung des Porphyrius über dessen Erfahrungen in der Ekstase erinnert. Vgl. S. 17 u. m. Antike Ethik S. 181 f.

2) De consid. II, 3.

zur schätzenden und beurtheilenden, indem wir auf der Leiter der Werke der Schöpfung uns erheben zur Erkenntniß des Schöpfers. Aber die höchste Stufe ist die schauende Betrachtung, der intuitus animi, die Kontemplation, indem die Betrachtung sich in sich selbst sammelt und soweit sie von oben unterstützt wird, den menschlichen Dingen sich entzieht, um zur Beschauung Gottes sich zu erheben.[1] In einzelnen Entzückungen (excessus) mag dieß dem Menschen hier widerfahren, wie einst dem Apostel Paulus, daß die Seele nicht sowohl sich erhebt, als vielmehr entrückt wird zur himmlischen Welt.[2] Da treffen dann die beiden Wege, der Liebe und der Betrachtung, zusammen. — Auch hier offenbart sich der Mangel des eigentlich Sittlichen. Denn solche Erfahrungen, von denen Paulus dort redet, sind von ihm nicht als Stufen seines Heiligungslebens gemeint, sondern als besondere Wirkungen Gottes auf sein Seelenleben, in denen er Gott als Macht erfahren hat, der er seinerseits rein leidentlich gegenüberstand. Aus solchen Erleidnissen sind hier Momente des sittlichen Prozesses gemacht, d. h. das Sittliche ist naturhaft gefaßt und somit verkannt.

Nun ist ja der ganze Verkehr mit Gott in Lieben und Erkennen von Bernhard auf Christus bezogen, also durch die heilsgeschichtliche Offenbarung auch in seiner Gegenwart bedingt gedacht. Aber dieser mystische Liebesverkehr der Seele mit ihrem Bräutigam Christus, wie er ihn in seinen Betrachtungen über das Hohelied, nach weit zurückreichenden Vorgängen[3], aber mit weitgreifender und herabreichender Einwirkung feiert, wird doch aus einem geschichtlich Bedingten zu einem Zuständlichen, das seine eigenen Gesetze der inneren Seelenvorgänge und Seelenstimmungen hat. Und es war natürlich, daß diese Innerlichkeit sich ein Genüge that nur wenn sie die ganze Welt hinter sich läßt, um in Liebe ganz in Gott unterzugehn; wenn Bernhard auch daran erinnert, daß wir über der Ruhe der Beschauung auch der Blumen nicht vergessen sollen, mit welchen das Bett der Braut geschmückt sein soll d. h. der Blumen der guten Werke und Uebungen der Tugend.[4] Das will sagen: Bernhard verneint nicht das Recht der vita activa, aber sie ist doch nur eine untergeordnete

1) De consid. V, 2, 4: speculativa est consideratio se in se colligens, et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.

2) l. c. 2, 3: inopinatis excessibus evolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum genus illos pertinere reor excessus Pauli. Excessus, non ascensus; nam raptum potius fuisse quam ascendisse ipse se perhibet (2 Kor. 12, 1—4).

3) Vgl. vorn S. 144 zu Gregor v. Nyssa. 4) In Cant. 46, 5.

Begleiterin der Herrin, der vita contemplativa. Diese ist die Maria die das gute Theil erwählt hat vor jener, der Martha. Es ist auch hier die alte uns bekannte Weltverneinung. Wohl half er mit dazu, diese Weltverneinung zur Voraussetzung und Grundlage der Weltbeherrschung durch Rom zu machen. Aber so wenig diese die richtige war, so wenig jene.

§ 56. Die Ethik im Fortgang der Mystik. Die Viktoriner.

Liebner, Hugo v. St. Viktor. Lpz. 1832. Preger, Gesch. der deutschen Mystik I, 227 ff. 241 ff. Zöckler, P. R.-E.² VI, 356 ff. B Engelhardt, Rich. v. S. V., u. Joh. Ruysbroek. Erl. 1838. C. Schmidt, P. R.-E.² XII, 765 ff.

Wie Hugo v. St. Viktor auf Bernhard Einfluß geübt, so schließen sich die folgenden Viktoriner an Bernhard an, indem sie, wenn auch in der Methode scholastischer Distinktionen, die Richtung auf die innerliche Anschauung Gottes als des höchsten Gutes pflegten, und in diesem unmittelbaren Verhältniß zu Gott die höchste Erkenntniß und Seligkeit fanden, von wo aus aber kein Weg zu den Aufgaben in der Welt führte.

1. Hugo v. St. Viktor († 1141) hat außer seinen früheren, vorwiegend mystisch gerichteten Schriften De arca morali, De arca mystica, De vanitate mundi; ferner De substantia amoris u. s. w. seine scholastisch-mystische Theologie besonders in seinem Hauptwerk De sacramentis christianae fidei niedergelegt, wovon er einen Abschnitt in der schönen Schrift De laude caritatis näher ausführt. Neben dem Scholastiker geht der Mystiker oft unvermittelt her. Der 12. u. 13. Theil seines Werkes De sacramentis, der über Tugenden und Laster handelt, enthält seine Ethik. Den Mittelpunkt derselben bildet ihm die Liebe. Die Selbstliebe muß in der Gottesliebe eingeschlossen sein; denn völlig selbstlos ist diese nicht, denn keine Liebe ist ohne Verlangen nach dem Geliebten: non amares si non desiderares. Davon nun handelt er speziell in dem erwähnten Traktat De laude caritatis. Es ist ein begeisterter Preis der Liebe. „Wenn diese Welt schön ist, wie groß, meinst du, muß die Schönheit da sein, wo der Schöpfer der Welt ist? So liebe, damit du lebest; liebe weise, damit du selig lebest. Liebe Gott, damit du in der Gemeinschaft Gottes lebest: so wirst du durch die Liebe leben. Aber je mehr du liebst, desto eher begehrst du an das Ziel zu kommen und eilst es zu ergreifen. Die Liebe also heißt dich laufen, die Liebe läßt dich ergreifen. Und

wiederum, je mehr du liebst, desto begieriger umfängst du das Geliebte; die Liebe also schafft dir den Genuß. Siehe also wie dir die Liebe alles ist. Sie ist dein Leben, sie ist dein Laufen, sie ist dein Hinankommen, sie ist dein Bleiben, sie ist deine Seligkeit. Darum liebe Gott, lebe in Gott, laufe, ergreife, besitze und genieße." Wir haben hier nicht die bedenkliche Metaphysik der Liebe wie sie uns sonst wohl begegnet; es ist nur Schilderung der inneren Zuständlichkeit. Aber eben um deßwillen auch droht die sittliche Aktivität in der genießenden Stimmung unterzugehen. Die Liebe ist nicht richtig im Glauben begründet. Der Glaube kommt nur als Anfang der „Erneuerung" in Betracht, so daß die Stufen der Liebe oder Hoffnung zu ihm hinzutreten. Mit anderen Worten: der Glaube begründet nicht das Verhältniß zu Gott als die Voraussetzung des Verhaltens, sondern jenes wird durch dieses begründet, welches daher in möglichster Selbststeigerung, sei es der inneren Gefühlsstimmung der Liebe, sei es der kontemplativen Versenkung in Gott oder Erhebung zu Gott, zu seiner Selbstvergewisserung zu kommen sucht. Denn auch den andern Weg der Kontemplation lehrt Hugo — wie Bernhard — zumal in seinen früheren vorwiegend mystischen Schriften. Auf den Stufen der cogitatio und meditatio erhebt sich die Seele zur contemplatio. In der Arche Noah's d. i. der Kirche fährt die Seele über die Wogen der Welt zu Gott hin, in ihm selig zu ruhen. Wie Hugo das kontemplative Einswerden mit Gott, das Schmecken der Gottheit schildert, das Aufgehn des eigenen Ich in Gott u. s. w., erinnert an den Areopagiten, zu welchem Hugo einen Kommentar geschrieben hat, und läßt die Einwirkungen desselben erkennen, wenn auch ohne die pantheistische Grundlage desselben. Die asketische Weltverneinung ist dann immer, wenn auch in verschiedener Stärke, die Begleiterin dieser einseitigen Gottesbejahung.

2. Diese Mystik gewinnt mehr scholastische Form der Behandlung, in der Unterscheidung der einzelnen Stufen u. s. w., bei Richard v. St. Viktor († 1173). Von ihm sind viele Schriften moralischen und mystischen Inhalts erhalten. De statu interioris hominis (von Lastern und Sünden und von der Verachtung der Mittel dagegen — der göttlichen Belehrungen, Drohungen, Verheißungen — handelnd, mit einem Abschnitt über die Willensfreiheit, d. h. seine Schwäche seit dem Fall); De eruditione interioris hominis; De exterminatione mali et promotione boni (über die Besserung des Menschen, in welcher auch der Meditation und Kontemplation ihre Stelle angewiesen wird) und

ähnliche kleine Traktate; ferner De gratia contemplationis 5 BB. (s. De arca mystica, s. Benjamin major); als Einleitung dazu: De praeparatione animi ad contemplationem (s. De duodecim patriarchis, s. Benjamin minor); De gradibus caritatis; De amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Auf psychologischer Untersuchung baut Richard als der erste eine ausgeführte distinktionenreiche Untersuchung über die Kontemplation auf. Wie Hugo unterscheidet er sie von den vorhergehenden Stufen der cogitatio und meditatio. Jene schleicht, diese schreitet einher, die Kontemplation aber fliegt empor und wiegt sich auch in den obersten Regionen. Denn sie gehört nicht der Imagination wie die erste Stufe, oder der Vernunft wie die zweite an, sondern der Intelligenz, in welcher der Geist sich ins Unermeßliche entfaltet.[1] Richard unterscheidet nun spitzfindig die verschiedenen Arten und Stufen der Kontemplation, deren höchste die Kontemplation der Dinge ist, welche über die Vernunft sind und wider sie zu sein scheinen. Auf dieser Stufe frohlockt und jubelt das menschliche Gemüth, weil es durch die Einstrahlung des göttlichen Lichtes etwas erkennt, wogegen alle menschliche Vernunft sich erhebt (wie das Geheimniß der Trinität).[2] Diese Kontemplation nun ist dreifacher Art: Erweiterung (dilatatio), Erhebung (sublevatio) und endlich die Entrückung (alienatio) des Geistes, welche entweder auf der Höhe der Andacht, der devotio, eintritt, wenn der Geist vom Feuer der himmlischen Sehnsucht ganz ergriffen wird und die Seele wie Wachs zerfließt, oder auf der Stufe der hohen Bewunderung, wenn die Seele durch das göttliche Licht beleuchtet von Bewunderung der höchsten Schönheit hingerissen und über sich selbst erhoben wird, oder in hoher Wonne, exaltatio, wenn der Geist von der Fülle der Lieblichkeit trunken, sich selbst, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ganz vergißt und im Uebermaß der Lust ganz außer sich geräth und entzückt wird.[3] Es sind psychologische Zuständlichkeiten, die hier geschildert werden, in welchen ein unmittelbares, nicht heilsgeschichtlich und heilsordnungsmäßig vermitteltes Verhältniß zu Gott erlebt werden soll; in welchen daher auch ein solcher Ekstatiker nicht von Gott aus den Weg zur Welt und zur gottgewiesenen Aufgabe in ihr zu finden vermag. Diese Mystik bildet zwar den

1) De gratia contempl. I, 3: contemplatio est libera mentis perspicacia, in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa vel perspicat et liber animi motus, in res perspiciendas usque quaque diffusus. Stäudlin IV, 437.
2) l. c. c. 6. Stäudlin, a. a. O. 440.
3) De gratia contempl. V, 2. 5. 14. 16. Stäudlin IV, 443 f.

Gegensatz zum kirchlichen Mechanismus und zur äußeren Weltbeherrschung der Kirche; aber den einseitigen Gegensatz dazu, welcher daher jener Verirrung nicht mächtig zu werden vermochte, sondern ihr nur zur Unterlage diente und so ihr Kraft verlieh.

Wenn bei Hugo und Richard die Mystik immer noch in einem Verhältniß zur Scholastik gestanden hatte, so bezeichnet Walther v. St. Viktor[1], († 1180), den schroffsten Gegensatz dazu. Die scholastische Dialektik sei nur formaler Art, verhelfe aber nicht zu materieller Erkenntniß, sondern führe, indem sie dieses versuche, in mannigfache Irrthümer, wie er sie Abälard und dem Lombarden in heftigsten Anklagen nachzuweisen suchte in seinem Werk Contra quattuor labyrinthos Galliae.

§ 57. Die Ethik der Scholastik im Beginn ihrer Höhe.

Die Höhezeit der Scholastik und ihrer Ethik beginnt mit Petrus Lombardus, welcher in erfolgreicher Weise erst den dogmatisch ethischen Stoff in seinen Sentenzen in schematischer Form zu einem Ganzen verbindet, um ihn autoritätsmäßig zu begründen und zugleich in maßvoller Dialektik zu rechtfertigen. An ihn schließt sich die weitere Entwicklung der Scholastik und ihrer systematischeren Behandlung der Ethik in den sich ausbildenden Summen an, in welchen wie die Dogmatik so auch die Ethik einen Bund zwischen Aristoteles und den überkommenen christlichen Anschauungen, besonders Augustin's und Gregor's, schließt.

1. Von Petrus Lombardus[2], († 1164), an verbindet die Scholastik die Ethik mit der Dogmatik. Petrus Lomb. behandelt den ethischen Stoff an verschiedenen Orten seiner 4 BB. Sentenzen; im 2. Buch: De libertate, De virtute, De peccato, De voluntate et eius fine, De vitiis capitalibus, De peccatis in sp. sctm.; im 3. Buch: De virtutibus theologicis, De virtutibus cardinalibus, De septem donis sp. scti, De connexione virtutum, De decem mandatis, De legis et evangelii distantia. Die ethischen Begriffe werden mehr verstandesmäßig zerlegt, als prinzipiell entwickelt. Grund und Ziel aller Dinge und des sittlichen Lebens ist ihm — mit Augustin — Gott, seine Gemeinschaft also das objektive Gut für den subjektiven guten Willen. Tugend ist —

1) Planck, Theol. Stud. u. Krit. 1844, 4.
2) Vgl. zum Folgenden Stäudlin IV, 308 ff. Wuttke I, 129 ff. Gaß I, 314 ff. Fr. Nitzsch, P. R.-E.[2] VIII, 743 ff.

nach Aristoteles — eine zum richtigen Leben taugliche Beschaffenheit der Seele, die Gott in uns hervorbringt, die aber doch auch die eigene Geistesbewegung (motus mentis) fordert; so daß die Voraussetzung alles sittlich Guten zugleich die Willensfreiheit ist — nach herkömmlicher Eintheilung — als Freiheit 1. von der Nothwendigkeit, 2. von der Sünde als Macht, 3. vom Elend. Die 1. gilt vom Menschen schlechthin, auch vom sündigen, die 2. vom erlösten, die 3. vom vollendeten. Die 1. schließt die Wahl in sich; aber durch die Sünde ging das poterat peccare et non peccare über in das potest peccare et non potest non peccare; die 2. ist durch den Beistand der Gnade Freiheit von der Uebermacht der Sünde, aber nicht von der Schwäche, daher der Erlöste zwar nicht Todsünden, aber läßliche Sünden begeht; die 3. ist Freiheit auch von der Schwäche, das non posse peccare. Die Tugend ist die richtige Beschaffenheit des auf das Gute gerichteten menschlichen Willens. Die Grundtugend und Mutter aller Tugenden ist die Liebe zu Gott. Die drei Haupttugenden: 1. fides d. i. virtus qua creduntur quae non cernuntur; credere Deo, Deum, in Deum; das letzte der wahre Glaube, der zu guten Werken führt; 2. spes d. i. virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur i. e. cum fiducia exspectantur; 3. caritas d. i. dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo. Daneben stehen, wenig damit vermittelt, die vier Kardinaltugenden justitia, fortitudo (im Leiden), prudentia, temperantia. Hierauf folgen die 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 2. 3 Vulg.), welche ebenfalls Tugenden genannt werden können: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntniß, Frömmigkeit, Gottesfurcht. Sie gehören zusammen und bilden ein Ganzes. Daneben aber besteht der Unterschied der höheren und der niederen Tugenden, der consilia und praecepta. Die Gebote werden nach den beiden Tafeln des Dekalogs abgehandelt, als die Normen für die Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe. Den Tugenden stehen die sieben Hauptlaster, an deren Spitze die superbia, gegenüber. So wird hier versucht, die einzelnen Stücke, welche bisher schon Gegenstand ethischer Behandlung waren, zu einem Ganzen zu vereinigen. Dadurch sind die Sentenzen des Lombarden die Grundlage der folgenden Scholastik und ihrer Behandlung der Ethik geworden, in welcher sich nunmehr mit dem überlieferten augustinisch-gregorischen Stoff Aristoteles verbindet, wie er durch die arabische und jüdische Philosophie Spaniens der christlichen Theologie (Frankreichs) vermittelt wurde.

2. Der Franziskaner Alexander von Hales[1] († 1245) im Anschluß besonders an Hugo wie an den Lombarden, handelt im 3. Theil seiner Summa theologiae 1. von dem Gesetz des menschlichen Verhaltens, der lex aeterna, d. i. dem göttlichen Willen, sowohl als lex indita oder naturalis; wie als lex addita s. scripta in der Form des mosaischen (Moral-, Zeremonial- und bürgerlichen) und des evangelischen Gesetzes, dieses in seinem Verhältniß zum natürlichen und mosaischen Gesetz, wie in seiner Unterscheidung in praecepta (opera necessitatis) und consilia (opera supererogationis) betrachtend; 2. von der Gnade und den Tugenden, als den zusammenwirkenden Kräften, die das Gesetz vollbringen; 3. von den Seligkeiten, d. h. von den Früchten und Gaben der Tugenden — also etwa nach dem Schema der Gesetzes- oder Pflichtenlehre, der Tugendlehre, der Glückseligkeitslehre. Der 4. Theil, der als Heilmittel die Sakramente behandelt, schließt mit der Buße und ihren Formen der satisfactio in oratio, jejunium und eleemosyne. Er sucht im bettelmönchischen Interesse die Berechtigung des Almosens und der evangelischen Armuth, sowie das Verdienstliche des Bettelns und das Ueberflüssige des Arbeitens zur Ernährung zu beweisen. Im übrigen ist er im sittlichen Urtheil über praktische Fragen, abweichend von der ersten Strenge seines Ordens, von mäßiger Denkweise; in der Form aber ist er, zumal als ein Anhänger der scholastischen Methode, stark in den dialektischen Zergliederungen.

3. Sein Schüler und Ordensgenosse Bonaventura[2] († 1274) hat zahlreiche Schriften in mystisch-scholastischer Haltung und ausgebildeter schematischer Form verfaßt im Anschluß an Richard von St. Viktor: Soliloquium (nach Hugo): die Seele soll durch einen Blick in sich selbst ihre Entstellung durch die Sünde, durch einen Blick nach außen die Eitelkeit der Welt, unter sich die Strafe der Unseligkeit, über sich die Herrlichkeit der Seligkeit erkennen, um ihr Verlangen von sich und der Welt ab ganz auf Gott zu richten; Diaetae salutis: wie die Seele in neun Tagereisen (diaetae) von den Lastern zur Reue, von da zu den Geboten, zu den Rathschlägen (Armuth, Ehelosigkeit, Demuth), zu den Tugenden, zu den 7 Gaben des heil. Geistes (Jes. 11, 2), zu den 7 Seligkeiten (Matth. 5, 3 ff.), zu den 12 Früchten

1) Vgl. Stäudlin IV, 332 ff. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos. I. Berl. 1866 S. 323 ff. Rettberg, P. R.-E.[2] I, 262 ff.
2) Erdmann, a. a. O. S. 329 ff. Preger I, 251 ff. Gaß, P. R.-E.[2] II, 525 ff.

des h. Geistes (Gal. 5, 22), von da zum Gericht, von da bis zum Himmel sich erhebt; Itinerarium mentis in Deum, wie die Erkenntniß von der Kreatur zu Gott sich erhebt, um in Gott zu ruhen (quies, sopor pacis) im Sabbath der sechsfachen Reisearbeit des Lebens; De septem itineribus aeternatatis (nach Richard v. St. Viktor); De septem gradibus contemplationis; De institutione vitae aeternae; De contemptu seculi; De quattuor virtutibus cardinalibus; Pharetrae, eine vorbereitende Sammlung für die bequemen Zusammenstellungen: Breviloquium (kurze Darstellung der Heilsordnung: kirchl. Lehre und Aristoteles) und Centiloquium (die Lehre vom Bösen, seiner Schuld und Strafe, und vom Guten, seiner Bedingung d. i. Gnade und seinem Ziel d. i. Heil, in hundert Sektionen). Das Ziel der Liebe ist auch hier die Versenkung in Gott, der excessus mentalis et mysticus, die exultatio, der Genuß der himmlischen Freude, und das Ziel der Erkenntniß die Anschauung des reinen Seins der Gottheit. Diese Mystik blieb wie bei den Viktorinern mit aller ihrer Innerlichkeit auf der Bahn der herkömmlichen Ethik von der doppelten Sittlichkeit und der höheren Stufe der consilia evangelica; denn jene Innerlichkeit ist Steigerung des eigenen seelischen Lebens, gründet also die Gottesgemeinschaft auf das eigene Verhalten oder die eigene Zuständlichkeit, womit die Unterschiede des Gewöhnlichen und des Außergewöhnlichen mit Nothwendigkeit gegeben sind.

4. Der Dominikaner Albert d. Große[1] († 1280) der alles Wissen seiner Zeit umfaßte, hat im 2. Theil seiner Summa theologiae die sittlichen Begriffe behandelt und die Materialien einer Lehre von den Tugenden und Lastern zusammengestellt, die dann Thomas v. Aqu. weiter ausführte. Außerdem schrieb er einen von Thomas herausgegebenen Kommentar zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik. Von den Tugenden handelt er in seiner Schrift: Paradisus animae s. libellus de virtutibus: von den cardinales (acquisitae) werden die adjunctae (infusae), Glaube, Hoffnung, Liebe unterschieden. Hier wie in der Schrift De adhaerendo Deo wird die Moral der Askese und der Kontemplation entwickelt. Die wahre Gottesliebe besteht in der Einigung mit Gott ohne Gedanken des Lohns, nur im Trieb der Vollendung und Seligkeit, jenseits der Schranken der Natur. Denn während die Kardinal-

1) Sighart, Alb. M. Regsbg. 1857. Wuttke I, 473 Anm. 52. Gaß I, 223. Die betr. Abschnitte in den Geschichten der Philos. von Ritter, Erdmann 2c. Preger, Gesch. der deutschen Mystik I, 263 ff.

tugenden das natürliche Leben ordnen, besteht die Vollkommenheit im übernatürlichen Leben. So werden auch hier, wie es für die mittelalterliche und die römische Denkweise überhaupt charakteristisch ist, diese beiden Gebiete und Stufen ohne innere Einheit mit einander verbunden: Natur und hinzutretende Uebernatur, Antike und ergänzendes Christenthum. So auch beim folgenden Fürsten der Scholastik.

§ 58. Die Ethik der Höhe der Scholastik in Thomas Aquinas.

Stäudlin IV, 337–389. Werner, Der heil. Thomas v. Aqu. Regsb. 1858. II, 469—619. Rietter, Die Moral des Th. Aqu. Münch. 1858. Stöckl, Gesch. der Philos. des M.-A. Mainz 1865. II, 655 ff. Neander, Gesch. d. Ethik S. 290. Landerer-Wagenmann, P. R.-E.² XV, 570 ff. Wuttke I, 131 ff. Gaß I, 328 ff. Ziegler I, 282—301. Eucken, Die Philos. des Th. v. Aqu. u. die Kultur der Neuzeit. Halle 1866.

Die Höhe der Scholastik wie ihrer Theologie überhaupt, so auch ihrer Ethik bezeichnet Thomas Aquinas. Wie seine Verbindung von Aristoteles und Augustin die bisherigen Vorbereitungen in seinem System zusammenfaßt und abschließt, so ist er maßgebend geworden für die Theologie und speziell die Ethik der römischen Kirche bis zur Gegenwart.

1. Thomas Aquinas, † 1274 im 50. Lebensjahre. Zur Ethik gehören: Komm. zu Arist. von seinem magister Alb. d. Gr., dessen lecturam studiose collegit et redegit — eine Moralphilosophie; Ethisches in seinen Scriptum in primum, secundum u. s. w. sententiarum magistri Petri Lomb. an den betreffenden Orten; unter den Quaestiones disputatae verschiedene ethischen Inhalts: De malo, De anima, De veritate; Ethisches in seiner Summa contra gentiles, einer Zusammenstellung der Hauptwahrheiten des Christenthums. Von Gott ausgehend weist er Gottähnlichkeit und Nachahmung der Güte Gottes als die Aufgabe nach; Gotteserkenntniß ist das höchste Ziel, der Weg dahin das Gesetz Gottes. Ferner verschiedene seiner Opuscula, z. B. De regimine principum ad regem Cypri. Vor Allem aber gehört hieher seine Summa.[1]

---

1) Ueber die Disposition derselben vgl. P. I qu. 2: Quia principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere et non solum secundum quod in se est sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae — ad huius doctrinae expositionem

2. Der vorausgeschickten Disposition entsprechend handelt der 1. Theil: de Deo; der 2. vom Menschen, de motu rationalis creaturae in Deum; der 3. von Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Die Prima secundae enthält die allgemeine Moral: de virtute in genere, nämlich vom Endzweck des Menschen, von der Natur der menschlichen Handlungen und Zustände; von den inneren Prinzipien derselben d. h. der menschlichen Freiheit als der Vorbedingung der Sittlichkeit, den sittlichen Kräften und Willenszuständen; von den äußeren Prinzipien: Gesetz und Gnade. Die secunda secundae ist spezielle Moral und handelt de virtutibus in specie: den theologischen und den Kardinaltugenden, den Tugenden besonderer Stände und Berufsarten, von den den einzelnen Tugenden entsprechenden Gnadengaben, Geboten und den sittlichen Gegensätzen. Also wesentlich Tugendlehre; das Ganze ruht mehr als dies bei den andern Scholastikern der Fall ist auf Aristoteles, mit welchem vor Allem Augustin kombinirt ist.

3. Thomas Aqu. geht — im Anschluß an Aristoteles — aus vom letzten Zweck: ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo[1]; denn beatitudo habet rationem ultimi finis. Diese Glückseligkeit aber findet der Mensch in Gott, — und zwar in der visio Dei, also einer assimilatio ad Deum mehr durch den Intellekt als durch den Willen.[2] Denn da Gott der letzte Ursprung alles Seins ist, so ist er auch das letzte Ziel desselben, demnach auch des Menschen. Denn Gott ist das schlechthinige Sein — sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle — und somit das schlechthinige Gute, nach der substanziellen, statt der rein ethischen Fassung der Idee des Guten[3] und das höchste Gut: res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur[4], also auch der Mensch.

4. Durch welche Thätigkeit gewinnt der Mensch dieß höchste Gut? Das Charakteristische des Menschen ist seine Freiheit. Thomas Aqu. stellt Untersuchungen an über Freiwilligkeit, Unfreiwilligkeit u. s. w. ganz nach dem Vorgang des Aristoteles. Es ist der Begriff der

---

intendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.

1) Mit Berufung auf Aristot. Nikom. Eth. (εὐδαιμονία) u. Boëtius. Vgl. Summ. I, 1 qu. 3 a. 2.

2) Vgl. a. a. O. art. 4. 5.

3) Nach Plato's u. Augustin's Vorgang.

4) Vgl. Aristot.: Die Gottheit ist das ἀκίνητον πάντα κινοῦν.

formalen Freiheit, bei welcher das Prinzip der Handlung im Menschen liegt, verbunden mit Erkenntniß als dem Maßgebenden, so daß also bei Thomas — im Anschluß an Aristoteles und die griech. Kirche (und im Unterschied von Duns Skotus) — der Prinzipat der Erkenntniß gegenüber dem Willen behauptet wird. Diese Erkenntniß aber hat ihr Ziel an Gott als dem Gegenstand der fruitio, sofern Gott der letzte Zweck ist, im Unterschied von allem Andern, was nur Gegenstand des usus, weil nur Mittel ist — gemäß dem seit Augustin gebräuchlichen und immer wiederkehrenden Unterschied von frui und uti. Neben der Erkenntniß und dem — durch dieselbe bestimmten — Willen kommen die πάθη, passiones, die Affekte in Betracht, welche von der Erkenntniß beherrscht werden sollen. An sich indifferent — so im Gegensatz zu den Stoikern — erhalten sie dadurch ihre sittliche Beschaffenheit. Es sind: Liebe und Haß, Verlangen und Abscheu, Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Kühnheit, Zorn, Freude und Trauer; von welchen Hoffnung und Furcht, Freude und Trauer die wesentlichsten sind und von Thomas nebst den anderen sehr speziell behandelt werden.

Durch die Herrschaft des von der Erkenntniß bestimmten Willens über die Affekte wird der Habitus gesetzt d. i. die bleibende Qualität, welche nicht bloß Potenz, Möglichkeit, sondern Befähigung und Fertigkeit ist. Der Habitus ist nun theils erworben, durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen[1], theils eingegossen durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes. Darnach unterscheiden sich nun auch die Klassen der Tugend. Die Tugend ist der Habitus der Seele, welcher sie befähigt zum entsprechenden guten Handeln: bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, mit dem Unterschied, daß von der eingegossenen Tugend (nach Augustin) gilt: quam Deus in nobis sine nobis operatur, von der erworbenen dagegen: non sine nobis.

5. Der Tugenden nun sind drei Klassen: die moralischen, die intellektuellen, die theologischen Tugenden — jede folgende Klasse höher stehend als die vorhergehende. Die Unterscheidung der moralischen und intellektuellen ruht auf der aristotelischen Unterscheidung

1) Vgl. Aristot.: Die Tugend kommt durch Uebung und Gewöhnung zu Stande, wogegen Luther so scharf polemisirt als gegen Pelagianismus, da doch nicht die Person durch das Werk, sondern das Werk durch die Person bedingt werde — wohl um deßwillen nannte er Thomas Aqu. die Schale des Zornes.

der ethischen und der dianoëtischen Tugenden, von denen jene durch Uebung, diese auf dem Weg der Erkenntniß erworben werden und diese höher stehen als jene. Es ist — nur eben in dieser Form — die vielverhandelte Frage, ob das aktive oder das beschauliche Leben höher stehe. Der intellektualistische Zug der griechischen Moralphilosophie stellt Erkenntniß über Handeln, und sieht im Philosophen das Ideal, also in den intellektuellen oder dianoëtischen Tugenden die höheren. Dieß theilte sich, wie wir sahen, der griechischen Kirche mit: das beschauliche Mönchthum erschien als die höhere Lebensstufe. Der abendländische Geist ist an sich mehr auf Handeln angelegt. Virtutis laus omnis in actione consistit, sagt Cicero. Aber durch den Einfluß der griech. Denkweise hatte sich frühzeitig die Hochstellung des Erkennens auch hieher übertragen. Das letzte Ziel und die höchste Seligkeit ist das Anschauen Gottes, die visio beatifica — ein rein jenseitiges Ziel. Die moralischen Tugenden nun, welche dem Begehrungsvermögen eignen und durch Uebung und Gewöhnung gewonnen werden, sind die vier bekannten Kardinaltugenden: die Klugheit, im Unterschied von der folgenden Weisheit, nicht die Herrin, sondern die Dienerin der Sittlichkeit, nicht den Zweck, sondern die Mittel für den Zweck der praktischen Vernunft angebend; dann die Ordnung der Vernunft in der nach außen gerichteten Thätigkeit: die Gerechtigkeit; in Bezug auf die Leidenschaften theils zurückhaltend: Mäßigung, theils antreibend: Tapferkeit, deren höchste Stufe das Martyrium. Unter diese vier werden dann auch die einzelnen christlichen Bethätigungen eingeordnet, z. B. die der Religion nnd des Gottesdienstes auf der einen, die der Nächstenliebe auf der andern Seite unter die Gerechtigkeit. Die intellektuellen Tugenden sind zunächst die drei: intellectus, scientia, sapientia, Verstand, Wissenschaft, Weisheit, wozu dann noch Kunst, ars, und Klugheit, prudentia, kommen — die fünf Wege des Aristoteles die zur Wahrheit führen: νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις.

6. Die höchsten sind die drei theologischen Tugenden, welche auf das übernatürliche Ziel gehen, also transcendenter Art und die eigentlich göttlichen, eingegossenen Tugenden sind: Glaube, Hoffnung, Liebe. — Glaube, sofern das dem natürlichen Menschen unerfaßbare Uebernatürliche Gegenstand des Erkennens ist; Hoffnung als Sache des Wollens, sofern das übernatürliche Ziel als erreichbar erscheint und erstrebt wird; Liebe, sofern das Wollen sich mit demselben einigt und dadurch der Mensch gewissermaßen die Natur des

begehrten Objekts annimmt und sich Gott verähnlicht. So ist die Liebe die erste und höchste Tugend der Würde, die letzte der zeitlichen Entstehung nach, welche die andern zur Voraussetzung hat und sie, auch die moralischen, in sich schließt. Das erinnert an Augustin, aber es ist doch verschieden. Denn bei Augustin ist die Liebe das Prinzip aller Tugenden und diese nur Entfaltung derselben (virtus est ordo amoris), so daß dadurch auch die vier philosophischen Tugenden zu christlichen erhoben werden, während sie hier die Vorstufen derselben sind. Augustin strebte eine Umgestaltung der antiken Denkweise durch den Geist des Christenthums an; bei Thomas tritt dieses zu jener äußerlich hinzu und setzt nur den Stufen jener, als dem Vorchristlichen, Natürlichen, die höheren Stufen des Uebernatürlichen gleichsam auf.

7. Der gemeinsame Charakter der Tugenden ist formal (aristotelisch): die Mitte zwischen den Extremen zu sein: in medio virtus. Bei der dritten Klasse ist es nur das natürliche Maß in der göttlichen Mittheilungsmöglichkeit. Diese Tugenden nun bilden eine fortschreitende Annäherung an das höchste Ziel, eine aufsteigende Pyramide, deren Spitze die Liebe ist, so daß die vorhergehenden Stufen ohne diese letzte und höchste sein können. Zur Bewirkung der Tugenden verhelfen die Gaben des Geistes, nach Jes. 11 sieben an der Zahl: Verstand, Rath, Weisheit, Wissenschaft, Pietät, Stärke, Furcht: bleibende Zuständlichkeiten, die nicht klar von den Tugenden gesondert gehalten sind. Den Segen der Tugenden bezeichnen die Seligkeiten, Matth. 5, acht an der Zahl, ohne daß es aber gelingen will, diesem überlieferten Stoff ein innerliches Verhältniß und eine nothwendige Stellung im Ganzen anzuweisen, wie sie denn auch von Thomas nur kurz behandelt werden.

8. Den Gegensatz des Guten bildet das Böse, der Tugendhandlung die Sünde, der sittlichen Festigkeit das Laster. Die Sünden sind nach der dabei empfundenen Lust: fleischlich oder geistig, nach der Schuld und Strafbarkeit: verzeihliche oder Todsünden — die venialia Hinwendung zum Endlichen, ohne bewußte und gewollte Abwendung von Gott, praeter, nicht contra ordinem caritatis, mit endlichen Strafen hier und im Fegefeuer vergolten; die mortalia bewußte und gewollte Abwendung von Gott, contra ordinem caritatis, wie z. B. gegen die Gottesliebe: Gotteslästerung, Meineid, gegen die Nächstenliebe: Mord, Ehebruch u. s. w., mit ewigen Strafen vergolten. Die Schwere der Schuld richtet sich nach der

Wichtigkeit des Objekts oder Zwecks, nach den Beweggründen, nach dem Gegensatz zur Tugend — je größer die Tugend, um so größer auch die Sünde, die ihr direkt entgegengesetzt ist. Die größere oder geringere Intensität des Willens; auch die Umstände, die Größe des durch die Sünde angerichteten Schadens üben einen Einfluß auf die Schwere derselben nach der juristischen Betrachtungsweise der römischen Ethik. Unter den übrigen verschiedenen Arten der Sünde sind besonders die Hauptsünden pecc. capitalia hervorzuheben, deren sieben, oder wenn man cenodoxia (Ruhmsucht) dazuzählt, acht sind.

9. Die Norm des sittlichen Lebens nun ist das Gesetz: das natürliche (lex naturalis, das ins Herz geschriebene Moralgesetz) und menschliche und das göttliche Gesetz: sowohl das alttestamentliche, welches ein irdisches Ziel und die Gerechtigkeit der Werke setzt und das Motiv der Furcht hat, als das neutest., welches ein himmlisches Ziel hat, die Heiligkeit der Gesinnung fordert und dessen Motiv die Liebe ist (lex caritatis, nach altkirchlichem Sprachgebrauch).

Höher als die Erfüllung des Gesetzes stehen die Rathschläge, welche eine Eigenthümlichkeit des neutest. Gesetzes der Freiheit, der lex libertatis, bilden, im Unterschied vom alttest. Gesetz der Knechtschaft — und welche den Menschen von dem an sich unverwehrten Genuß des Irdischen möglichst losmachen und so sein Hinankommen zum Himmlischen fördern wollen: vor Allem Armuth, Ehelosigkeit und Gehorsam (obedientiae servitus) — ein gerathenerer Weg, weil er sicherer zum Ziele führt — auf welche drei Räthe sich alle übrigen, sowie alle Arten asketischer Uebungen zurückführen lassen. Denn beide, das irdische und das himmlische Leben schließen eigentlich einander aus. Der Mensch nun ist zwischen beide hineingestellt: in das irdische und doch für das himmlische. Je mehr er sich dem einen zuwendet, um so mehr wendet er sich von dem andern ab.[1] Für gewöhnlich wird vom Menschen nicht mehr verlangt, als daß er auch nach dem ewigen Leben strebe. Das ist der Weg der Gebote, der allen vorgeschrieben ist. In ihm verträgt sich eben die Gnade mit der Natur, das himmlische mit dem irdischen Leben. Auf diesem Wege kann man selig werden. Aber sicherer ist es, wenn man nicht

1) Summa II, 1 qu. 108 a. 4: Est autem homo constitutus inter res mundi et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quando plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedet ab altero et e converso. — Expeditius perveniet (ad beatitudinem) totaliter bona mundi abdicando et ideo de hoc dantur consilia evangelii.

bloß auch, sondern nur nach dem ewigen Leben trachtet, wenn demnach die Gnade die Natur überwindet und das himmlische Leben das irdische verschlingt. Das kann nicht gefordert, sondern nur gerathen werden. Das ist also die Ethik der consilia evangelica. Darauf beschränkt sich also im Grunde die höhere Vollkommenheit des Sittengesetzes Jesu Christi. Da nun diese cons. evang. nicht für Alle sind — denn sonst würde ja das ganze irdische Wesen aufhören —, so ist das Christenthum in seiner Vollkommenheit demnach nur für einen kleinen Kreis von Auserwählten — völlig die Wiederholung des antiken Aristokratismus —: während doch das sittliche Ideal eine allgemeine Forderung und das höchste Ziel Allen gesteckt sein muß. Es ist die dingliche und werkmäßige Fassung des Christenthums, welche die Ethik desselben im Prinzipe verdirbt.[1]

Eingehend wird diese Anschauung dargelegt in der Abhandlung De perfectione vitae spiritualis.[2] Die Vollkommenheit der evangelischen Räthe, welche der Liebe zu Gott zu Hülfe kommen, ist Verzicht auf die zeitlichen Dinge, und zwar zuerst Verzicht auf die irdischen Güter, nach Matth. 19, 21[3]; sodann Verzicht auf die leiblichen Affekte und die Ehe, nach Luk. 14, 26. 1 Kor. 7, 32 — wobei die apostolischen Ausdrücke „Fleisch", „Gesetz des Fleisches" und ähnl. immer nur auf die Sinnlichkeit des Menschen bezogen werden, der sittliche Gegensatz der Schrift zwischen Geist und Fleisch also in einen physischen umgesetzt wird, nach dem Vorgang der ausgehenden antiken Moralphilosophie —; drittens der Verzicht auf den eigenen Willen, nach Gal. 3, 20. Kol. 3, 3 u. ähnl. Diese drei Wege der Vollkommenheit aber kommen dem status religionis d. i. dem Mönchthum und seinem dreifachen Gelübde zu. Neben diese Räthe, welche sich auf die Liebe zu Gott beziehen, treten die übrigen, welche der Liebe zum Nächsten dienen. Dahin gehört die Feindesliebe[4] — ein Rath der über die perfectio communis hinausgeht, nicht ein Gebot des Herrn, denn nach Augustin ist das Sache der perfecti filii dei, nicht der multitudo. So setzt sich diese Ethik mit dem Gebot des Herrn Matth. 6, 44 auseinander.[5] An

1) Vgl. meine Ethik Luther's S. 76 ff.

2) Opp. Venet. 1787. T. XIX p. 392 ff.

3) Utilius est ad vitam aeternam consequendam divitias abdicare quam eas possidere l. c. c. 7.

4) l. c. c. 14.

5) Im Ganzen zählte man 12 Räthe: außer jenen ersten drei und der Feindesliebe noch Ertragen des Uebels, überflüssiges Almosen, Enthaltung vom Schwören („nämlich ohne Noth"), Aergerniß meiden, alles Werk wohl beginnen und vollenden zu Gottes Ehre, Uebereinstimmung des Thuns mit der Lehre, um nicht

diesen Vollkommenheitsstand des Mönchs schließt dann jene Abhandlung die Vollkommenheit des bischöflichen und des päpstlichen Standes, worauf hier nicht weiter einzugehen ist. Es genügt zu sehen, wie hier einer äußeren Lebensstellung an sich ein mehr oder minder großer sittlicher Werth beigelegt wird — ein offenbares Zurücksinken von der christlichen Stufe, welche das Sittliche persönlich faßt, auf die vor- und unterchristliche, welche es mit dem Gebiet des Sachlichen vermischt.

Jener Dualismus und Asketismus aber dieser ganzen Denkweise, von dem oben die Rede war, welcher eine Mauer zwischen Welt und Christenthum aufrichtet und diesem dadurch die Erfüllung seines Weltberufs unmöglich macht — eine Schranke, welche erst die Reformation beseitigte durch ihre nicht mehr dingliche, sondern persönliche Fassung der Christlichkeit — zeigt sich z. B. in der Behandlung der temperantia. Denn dieser wird die Erörterung über das Fasten eingeordnet und dieses gerechtfertigt durch die Zweckbeziehung auf die concupiscentia, die contemplatio und die satisfactio. Die Virginität wird selbstverständlich höher gestellt als die Ehe, das Martyrium und das Mönchthum aber höher als jene.

10. In die Lehre von der Gerechtigkeit, ferner — nach Aristoteles in distributiva und commutativa eingetheilt — wird die gesammte damalige Anschauung von Recht und Unrecht, Handel und Wandel, Politik und Nationalökonomie mit aufgenommen; das Recht der Todesstrafe, der Nothwehr, des Nothdiebstahls — wie noch in der heutigen römischen Moral — nachgewiesen, die sittliche Berechtigung des Handels erörtert und auf die Beschaffung des bonum commune beschränkt, gegenüber dem Zweck des eigenen Vortheils, mit dem kanonischen Recht das Zinsnehmen für Wucher, also für Unrecht erklärt. Daß damit die Möglichkeit des Handels und Geschäftslebens eigentlich verneint und dieses ganze Leben in der „Welt" genöthigt wird, seinen Standort außerhalb der christlichen Moral zu nehmen, liegt auf der Hand. Die zu Grunde liegende Voraussetzung der betreffenden Erörterungen, bildet das alte stoische „Naturrecht" der Gemeinsamkeit der irdischen Güter, welche in die kirchliche Denkweise des M.-A. übergegangen war, nur dahin gewandt, daß zunächst Gott

ein Heuchler zu sein, Meiden unnöthiger Sorgen, brüderliche Zurechtweisung — wie man sieht, lauter eigentliche Christenpflichten, nicht bloß freigestellte Rathschläge.

der Inhaber aller irdischen Güter ist.[1] Demnach ist zwar nach dem Naturrecht alles gemein; aber ohne dieses aufzuheben hat die menschliche Vernunft nach positivem Recht, aus verschiedenen Gründen, das Recht des unterschiedenen Privateigenthums dazugefügt.[2] Aber die Gemeinsamkeit bildet doch die Grundlage und hat die Pflicht der Mittheilung zur Folge. Diese zu Grunde liegende Gemeinsamkeit macht sich im sog. Nothdiebstahl geltend. Denn im Fall der Noth tritt jene Gemeinsamkeit des Naturrechts zu Tage[3], mit anderen Worten: aus der sittlichen Pflicht der Mittheilsamkeit wird ein gesetzliches Recht der Aneignung gemacht, was doch sehr zweierlei ist, aber freilich der römischen Vermengung von Moral und Recht entspricht. Derselbe Irrthum beherrscht auch die Zinsfrage.[4] Die sittliche Verpflichtung dem Bedürftigen, dem Andern mit dem Eigenen selbstlos zu Hülfe zu kommen, wird zu einer Rechtsvorschrift oder einem Rechtsverbot, welches für das Geschäftsleben den Ertrag des Eigenen in dem speziellen Gebiet des Geldes verbietet — in Mißverstand einzelner Schriftworte und auf Grund einer irrigen Ansicht von Aristoteles.

11. In der Besprechung der Moral der einzelnen Stände wird, im Anschluß an die Denkweise, wie sie sich unter den Einwirkungen der antiken Philosophie in der Kirche ausgebildet hatte und mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles, das kontemplative Leben — mit seinen Ekstasen — weil unmittelbar auf Gott gerichtet, dem aktiven, als welches auf den Nächsten gerichtet ist, d. h. Maria der Martha als verdienstlicher übergeordnet[5]; als der status perfectionis der der Religiosen (d. i. der Mönche) und — als Konzession gegen die Hierarchie — der Bischöfe bezeichnet, in den drei Mönchsgelübden die consilia evangelica nachgewiesen und unter den Mönchen — entsprechend dem Prinzipat der Erkenntniß — denen des beschaulichen Lebens der Vorzug gegeben. Ueber die anderen Stände handelt Thomas nicht, sondern sie sind ihm eben nur die nicht geistliche Welt.

1) Summa II, 2 qu. 66 a. 1.
2) l. c. a. 2: Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum quod pertinet ad jus positivum etc.
3) l. c. a. 7: In necessitate sunt omnia communia etc.
4) l. c. qu. 78.
5) Summa II, 2 qu. 182 a. 2: Deum diligere secundum se est magis meritorium quam diligere proximum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi. Ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa.

12. Nur vom Staat handelt er sowohl in einem Kommentar zu Aristoteles' Politik[1] und in seiner Summa als in der besonderen Schrift De regimine principum[2] (von welcher wenigstens die zwei ersten von den 4 Büchern ihm zugeschrieben werden)[3] und seine Ausführung ist für die römische Anschauung auch noch der Gegenwart charakteristisch und interessant. Wie die Glieder des Leibes eine Einheit bilden nur durch Unterwerfung unter ein Hauptorgan, die Vermögen der Seele eine Einheit nur durch Unterordnung unter die Vernunft, die Theile der Welt eine Einheit nur durch Unterordnung unter Gott, so wird auch die Einheit des Staats, wozu der Mensch bestimmt sich zeigt durch seine Hülflosigkeit, seinen Geselligkeitstrieb und seine Sprachfähigkeit, nur möglich durch Unterordnung unter ein regierendes Haupt. Demnach ist die Monarchie die beste Verfassung, der Zweck des Staates aber ist, den Bürgern zur Erreichung ihres höchsten Ziels, der Seligkeit behülflich zu sein. Die eigentliche Sorge dafür aber ist, weil Christo, so seinem Stellvertreter übergeben. Also sind die Staaten und Fürsten diesem untergeordnet und haben in Abhängigkeit von ihm ihren nächsten Beruf zu erfüllen, nämlich für die Erhaltung des Friedens zu sorgen u. s. w. Verletzt der Fürst aber jene höchste Aufgabe, so hat der Papst das Recht, die Unterthanen ihres Eides zu entbinden. Die Sünde der Ketzerei verdient die Todesstrafe. Ein Fürst aber, der vom wahren Glauben abfällt, verliert eben dadurch die Herrschaft über seine Unterthanen. Sobald ein Regent wegen Apostasie exkommunicirt ist, sind eben dadurch seine Unterthanen von seiner Herrschaft und dem Eide der Treue losgesprochen.[4] Eine antike Reminiscenz aber, welche sich z. B. auch bei Origenes findet, ist der Satz des Thomas, daß das Volk, als eigentlicher Inhaber der Staatsgewalt, einen tyrannischen Fürsten absetzen, wenn auch nicht tödten dürfe.[5] Daran knüpfte die jesuitische Lehre ein Recht der Revolution an.

---

1) Die ersten 3 BB. v. Thomas.

2) T. XIX p. 486 ff.

3) Baumann, Die Staatslehre des h. Th. v. Aqu. 1873. Zum Folgenden im Text vgl. Erdmann, a. a. O. S. 371 f.

4) Summa II, 2 qu. 12: apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici. Ergo principibus apostantibus a fide non est obediendum.

5) Baumann, a. a. O. S. 23 ff. 141. De regim. princ. I, 6: videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur.

13. Wie Thomas die Ueberordnung der Kirche über den Staat im Sinn der bekannten päpstlichen Ansprüche rechtfertigt, so ist er auch der Vertreter der päpstlichen Gewalt in der Kirche geworden, wie sie sich besonders in der Vollmacht des Papstes kund gibt, den Schatz der überverdienstlichen Werke auf Grund der mystischen Einheit des Leibes Christi den Einzelnen in den Abläßen zu Gute kommen zu lassen, womit er eine Theorie begründete, deren Praxis zur größten Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Lebens stets geführt hat. So dient also auch die Spekulation und Mystik dieses Systems dem Mechanismus, welcher des ganzen kirchlichen Wesens sich bemächtigt hatte. Darein mündet schließlich der Intellektualismus, welcher den Ausgangspunkt dieser ganzen Ethik bildet.

14. Wenn wir aber das gesammte System ins Auge fassen, so werden wir bekennen müssen, daß es nicht eigentlich neue und eigenthümliche Gedanken sind, welche hier vorgetragen werden, sondern es ist bisher Erarbeitetes, was hier nur eben zusammengefaßt wird. Thomas steht im engsten Zusammenhang der wissenschaftlichen Tradition. Er hat nur den Vorzug des Systematikers, wenn auch eines vorwiegend schematischen. Aber in diesem reichgegliederten Schema kommt eine Fülle einzelner Fragen zur Besprechung und Entscheidung, und auch das Speziellste ist in den Rahmen der prinzipiellen Betrachtung mit einer großen Kraft konsequenten Denkens aufgenommen. Was aber die sittliche Gesammtanschauung selbst betrifft, so ist, entsprechend dem äußerlichen Verhältniß, in welchem natura und gratia im römischen System zu einander stehen, das Christliche nur wie ein höheres Stockwerk, welches auf die aristotelische Grundlage, und zwar ziemlich unvermittelt, aufgebaut erscheint, und so werden auch die alten Irrthümer des einseitigen Intellektualismus, der doppelten Moral u. s. w. unverändert fortgepflanzt und konnten auch nicht überwunden werden, da die entscheidende Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit fehlte.

Thomas' Lehre ist bald nach seinem Tode für die abendländische Kirche kanonisch geworden und noch jüngst wurde sie von Rom aus für die Kirche Roms als Norm der Wissenschaft proklamirt und als die Rettung der Gesellschaft empfohlen. Und auch der populäre

---

Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiamsi eidem in perpetuo se antea subjecerat, quia hoc ipse meruit etc. Thomas beruft sich hiefür auf die Vertreibung des Tarquinius durch die Römer u. ähnl. Doch fügt Thomas hinzu: wenn menschliche Hülfe nicht zu erlangen sei, solle man sich an Gott um Hülfe wenden.

Unterricht in der Moral, wie er in den Katechismen der römischen Kirche enthalten ist, ist im Wesentlichen Popularisirung dieser Lehre.

15. Thomisten. Während Wilhelm v. Paris[1] († um 1249) in seinen Schriften De virtutibus und De moribus die aristotelische (und thomistische) Definition der Tugend, daß sie das Mittlere sei, verwirft, weil sie sonst von ihrem Gegentheil abhängig wäre, so schließt sich dagegen der Dominikaner Wilhelm Perault[2] (Peraldus), ein Zeitgenosse des Thomas, an diesen an in s. Summa s. tractatus de virtutibus et vitiis, I: de virtute generatim, de virtutibus theologicis, de virtutibus cardinalibus, de donis sp. scti, de beatitudinibus. II: de vitio in genere, de septem vitiis capitalibus, de peccato linguae — eine viel gebrauchte, mehr praktisch als dialektisch gehaltene Schrift, welche von den theologischen Tugenden ausgehend stufenmäßig herabsteigt; im Unterschied von jenem Oberbau der eingegossenen Tugenden, bilden die Kardinaltugenden den sittlichen Unterbau, da sie in den Seelenkräften selbst wurzeln. Die Laster werden in anschaulicher Einzelausführung geschildert. — Fast ganz aus Thomas entnommen ist das spätere speculum morale aus dem 14. Jahrh., eine durch Beispiele illustrirte Moral, welche um die sieben Hauptlaster die verwandten gruppirt und schildert, zur Abschreckung von der Sünde aber die zukünftigen Strafen verwendet: recordare novissima tua et non peccabis. — Des Antoninus, Erzb. v. Florenz († 1459), vielgebrauchte Summa theologica in quattuor partes distributa ist der Secunda des Thomas sehr ähnlich, nur faßlicher in der Darstellung; 1. von den Prinzipien der Moraltheologie, oder von der menschlichen Seele, von ihren Vermögen und Gesetzen; 2. von den Lastern d. h. den sieben Hauptsünden mit der achten der cenodoxia; 3. von den verschiedenen Ständen und Zuständen und den daraus entspringenden Verbindlichkeiten mit viel juristischem und kasuistischem Stoff, wodurch der Blick von der ausschließlich entscheidenden Bedeutung der Gesinnung auf die äußere Handlung abgelenkt wird; 4. von den Tugenden und Gaben —: das Ganze eine sorgfältig ausgearbeitete, auf Uebung, Werkthätigkeit, Verdienst, Gehorsam und Indulgenz gegründete „Standesmoral", welche „einer empirischen und werkheiligen Behandlung des Gegenstandes Vorschub leistet".[3]

---

1) Vgl. Gaß I, 358 ff., im Anschluß an Neander.
2) Stäudlin IV, 390 f. Auszüge aus Perault's Schrift bei Schröckh, Kirchengesch. XIX, 289—309.
3) Gaß I, 381.

§ 59. Die Ethik im Beginn der Auflösung der Scholastik. Duns Skotus u. A.

Mit Duns Skotus beginnt der Bund zwischen Theologie und Philosophie, auf welchem die Systematik des Thomas Aquinas ruht, sich zu lösen. Damit fällt auch die im Wesen Gottes und des Menschen begründete Vernunftnothwendigkeit der kirchlichen Lehre, deren Nachweis sich Thomas zur Aufgabe gestellt hatte, dahin; und an ihre Stelle tritt auch für die Ethik die Idee der Freiheit im Sinn des Indeterminismus und im Gegensatz dazu die der kirchlichen Autorität. Indem aber Duns Skotus an die Stelle des Primats der Erkenntniß den des Willens setzt, bestimmt sich ihm darnach auch der Begriff der Seligkeit anders als bei Thomas, nicht sowohl als selige Schauung Gottes, als vielmehr als Untergehen des Willens in der zur Ekstase sich steigernden Liebeseinigung mit Gott, wie sie besonders im Franziskanerorden gepflegt wurde.

1. Die Theologie des Duns Skotus[1] († 1308) ist nicht von der Idee des höchsten Seins oder der inneren Nothwendigkeit, sondern von der des Willens d. h. der Freiheit beherrscht, aber im Sinn des Beliebens. Denn die Philosophie zwar ist theoretischer, die Theologie aber praktischer Art, so daß beide auseinandertreten und damit auch was für jede derselben wahr ist, wie denn bei Duns der Gegensatz zwischen den philosophi und catholici öfter begegnet. Ist nun der Wille das Oberste auch in Gott, so hat der Glaube diesen Willen Gottes nur eben in seiner Offenbarung anzuerkennen. Die Inhaberin der Offenbarung aber ist die Kirche. Somit ist die kirchliche Autorität das letzte Fundament, also für die Ethik: Anerkennung der kirchlichen Anordnung. Wie aber in Gott der Wille das Höchste ist, so auch im Menschen: voluntas est superior intellectu. Zwar sind beide in der Seele unitive verbunden, aber wenn Thomas nach seiner Ueberordnung des Intellekts — in Konsequenz der moralphilosophischen Entwicklung von Sokrates an herab — gelehrt hatte, daß der Wille dem Denken folgen und das erwählen müsse, was ihm die Vernunft als gut darstelle, so bestreitet dieß Skotus. Der Wille kann sich ganz allein bestimmen, auch gegen die Vorschrift der Vernunft, ja das Denken folge

1) Stöckl, Gesch. der Philos. des M.-A. 2. Bd. Mainz 1865. K. Werner, Die Scholastik des späteren M.-A. 1. Bd. Ders., D. Scot. Wien 1881. Erdmann I, 413—426. A. Dorner, P. R.-E.² III,735—754. Th. Ziegler II, 322 ff.

oft dem Willen, statt umgekehrt. So stellt Skotus das Wollen als ganz undeterminirt dar; der Wille ist liberum arbitrium, was er thut ist contingens et evitabile, während der Intellekt der Nothwendigkeit gehorcht. Duns Skotus ist entschiedenster Indeterminist; der Intellekt schafft nach ihm nur das Material herbei, während der Wille die Entscheidung trifft. Auch beim Erkennen selbst tritt von vornherein und je weiter je mehr der Wille mit dem Gegenstand mitwirkend auf — im Gegensatz zur thomistischen Lehre vom leidentlichen Verhalten des Menschen. — Vollends ist der Akt der Zustimmung, der fides (acquisita) zur Erkenntniß reiner Willensakt, wie ihn gegenüber der Kirchenlehre auch der Ungetaufte leisten kann, während allerdings die fides infusa, durch welche wir der Gnade theilhaftig werden, reine Passivität ist.[1] Hier offenbart sich der alte Dualismus von Natur und Gnade, von denen diese zu jener äußerlich hinzutritt ohne innere Vermittlung im Gebiete des Willens. Jene Betonung der indeterminirten Freiheit nun führte auf der einen Seite auf pelagianische Bahnen und zugleich, da sie keine innere Nothwendigkeit und Selbstbegründung des Sittlichen anerkennt, sondern nur ein auf Autorität, nämlich der Autorität der Kirche, Beruhendes, zu Willkür in diesem Gebiet und zu Vereinzelung des Sittlichen, im Zusammenhang damit denn auch zu Laxheiten — z. B. in der Frage der Restitutionspflicht des Gestohlenen —, welche an die spätere jesuitische Moral erinnern. Auf der anderen Seite, da Gott das höchste Gut, nicht sowohl wie bei Thomas das Objekt der Erkenntniß, als vielmehr des Willens, also der Willenshingabe und Willensentäußerung in der Liebe ist, so erscheint von hier aus als das Ideal jene besonders im Orden des Franziskus gepflegte ekstatische Mystik, welche die Seligkeit in der völligen Liebeseinigung mit Gott sucht — zum Beweis, daß diese Mystik sich auch mit pelagianisirender Denkweise verträgt.

2. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Scholastik hatte Johannes v. Salisbury[2] (Sarisberiensis), † 1180 als Bischof v. Chartres, Abälard's bester Schüler, an klassischer[3] Bildung seinen Zeitgenossen überlegen, die christliche Ethik wissenschaftlich und in ihrem nicht bloß

1) Vgl. hiezu Erdmann, a. a. O. S. 423 f.

2) Herm. Reuter, Joh. v. Salisb. Zur Gesch. der christl. Wissensch. im 12. Jahrh. Berlin 1842. H. Ritter, Gesch. der Philos. VII, 605 ff. Schaarschmidt, Joh. Saresb. nach Leben u. Stud., Schriften u. Philos. Lpz. 1862. Wagenmann, P. R.-E.² VII, 59 ff. Gaß, a. a. O. S. 310 ff. Th. Ziegler, a. a. O. 302 ff.

3) D. h. nur römischer; die griechische war damals unbekannt.

individuellen, sondern sozialen Charakter darzustellen gesucht, vermöge deren sie ihre eigentliche Verwirklichung in der Kirche und im christlichen Staate findet, in seinem Policraticus, „eine Art philosophisch-theologischer, aus antiken[1] und christlichen Elementen erbauter Staatslehre, ein Sittenspiegel für Hofleute und Große, deren Pflichten und Tugenden wie Fehler und Lächerlichkeiten mit reicher Kenntniß des Lebens wie der Geschichte und klassischen Literatur in eleganter und geistreicher Darstellung geschildert werden".[2]

Aehnlich geht auch der Mönch Vincenz v. Beauvais[3] († 1270) in seinem Speculum doctrinale von der antiken Moral aus und verbindet damit christliche Gedanken, um in dieser Sentenzensammlung ein umfassendes Bild des wirklichen Lebens und der richtigen Lebensführung in der Mannigfaltigkeit der Tugenden zu geben und dadurch das Wollen des Guten anzuregen.

Neben ihm mag hier noch der viel spätere Raymund von Sabunde, ein Spanier, um 1436, genannt werden, der in seinem Liber creaturarum etc. natürliche und übernatürliche Erkenntniß einheitlich zu verknüpfen suchte. Der Liebe Gottes zu den Menschen entspricht die dankbare Gegenliebe des Menschen. Darin besteht die Religion und die Sittlichkeit. Alles in der Natur strebt nach der höheren Stufe. So auch der Mensch durch die Liebe. Der Mensch, auf der einen Seite die Rekapitulation der vorhergehenden Stufen des Seins, ist zugleich durch seine Willensfreiheit das Ebenbild Gottes und so denn gegen ihn verpflichtet. Die Liebe zu Gott macht ihn gottähnlich, denn amor convertit amantem in rem amatam. Das Böse ist die Selbstsucht und der Eigenwille; der Teufel will nichts als sich selbst. Gegen diese uns einwohnende Sünde hat der Christ stets zu kämpfen. Durch seine Einigung mit Gott in der Liebe bringt er auch das ganze, in Disharmonie gerathene Universum zur harmonischen Einheit. Diese Liebe aber ist keine quietistische, sondern aktiv in der Nächstenliebe

---

1) Vgl. den antiken Satz Policrat. III, 15: Tyrannum occidere, non modo licitum est, sed aequum et justum.

2) Wagenmann, a. a. O. S. 62. „Freilich ist gerade die Hauptsache, seine „Ethopolitik", seine aus antiken und biblisch-alttestamentlichen Elementen wunderbar gemischte, theokratisch-hierarchische Gesellschaftswissenschaft — seine Ansichten über das Verhältniß von Staat und Kirche, über die Stellung der Obrigkeit, das Recht des Tyrannenmords und der Revolution, vom Verhältniß der verschiedenen Stände zu dem sittlichen Organismus des Staatslebens ꝛc. — — bis jetzt von Niemand erschöpfend dargestellt worden."

3) Gaß in Ztschr. f. Kirchengesch. I, 365 ff. u. Gesch. der Ethik I, 319 ff.

und in der Entfaltung und Verklärung der natürlichen Kräfte.[1] Hier ist eine Reihe guter Gedanken enthalten, die eine Zukunft hätten haben können, wenn die Entwicklung Spaniens und der römischen Kirche überhaupt eine andere gewesen wäre.

§ 60. Die Ethik im Zeitalter des Nominalismus.

Stöckl, Phil. d. M. 2. Bd. Mainz 1865. K. Werner, Die nachskotistische Scholastik. Wien 1884.

Der Ausgang der Scholastik im Nominalismus setzte die von Duns Skotus begonnene Richtung fort.

1. Auf der einen Seite löste der Nominalismus jene unwahre Verbindung von Philosophie und Theologie, wie sie die frühere Scholastik geübt und dadurch aus der Kirchenlehre eine religiöse Metaphysik gemacht hatte, suchte dagegen die Theologie mehr auf ihre eigenen Füße zu stellen — freilich nur im Sinne der kirchlichen Autorität —, und befreite damit auch die Theologie von einer Menge unnöthigen scholastischen Ballasts an Distinktionen u. s. w. — darin lag eine heilsame und vorbereitende Bedeutung —; auf der anderen Seite aber verband er mit seiner Leugnung der Allgemeinheiten und der Nothwendigkeit der Erkenntniß eine Betonung des Willens im Sinne der Willkür, welche damit die innere Grundlage des Sittlichen erschütterte.

2. So schon bei Wilhelm Okkam[2], † 1347, dem doctor invincibilis und venerabilis inceptor, welcher, indem er die universalia und mit ihnen den philosophischen Vernunftbeweis für die Kirchenlehre, wie ihn die vorhergehende realistische Scholastik übte, verwarf, damit die beiden Elemente der Scholastik, Philosophie und Kirchenlehre in Gegensatz zu einander brachte und jede von beiden auf sich selbst verwiesen wissen wollte. Das wäre an sich ein zukunftreiches Prinzip gewesen, wenn es entsprechend durchgeführt worden wäre. So aber führte es auf religiösem Gebiet nur zur Verstärkung der kirchlichen, wenn auch nicht päpstlichen Autorität; und ebenso galt dieser nominalistischen Denkweise auch eines Peter d'Ailly u. A. das Sittliche nur auf Grund positiver Willensfestsetzung ohne innere Nothwendigkeit der Sache selbst. Das Gute ist gut und die Sünde Sünde auf Grund göttlicher Anordnung, welche ebenso gut das Entgegen-

1) Vgl. Schaarschmidt in P. R.-E.² XII, 547 ff., wo auch die übrige Liter.
2) Erdmann II, 428 ff. Wagenmann, P. R.-E.² X, 683—695.

gesetzte hätte festsetzen können. Es ist die Konsequenz des skotistischen Prinzips des Willens im Sinn des grundlosen Beliebens. Das aber heißt das Sittliche als etwas Zufälliges bezeichnen und die innere Nothwendigkeit desselben verneinen, womit aber das eigentliche Wesen des Sittlichen verneint und aufgehoben wird. — Es ist dieselbe Scheidung und gegenseitige Unabhängigkeit, wie sie Okkam für Philosophie und Kirchenlehre geltend machte, welche er auch auf das Verhältniß von Staat und Kirche übertrug und auch hier die von der Scholastik eines Thomas Aquinas im Sinn der Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt behauptete Einheit beider auflöste, indem er die geistliche Gewalt auf ihr eigenthümliches Gebiet beschränkte, für die weltliche Gewalt dagegen innerhalb ihrer besonderen Grenzen Unabhängigkeit forderte. Es ist bekannt, wie er mit dieser Lehre für Ludwig den Bayern in seinem Kampf mit Johann XXII. eintrat und darin von Marsilius von Padua († nach 1342) und Johannes von Jandun († nach 1338)[1] unterstützt wurde. Die Grundsätze, welche hier über die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt geltend gemacht wurden, erinnern auf das stärkste an die späteren Sätze und Lehren Luther's und trugen an sich den Keim einer Reform des mittelalterlichen sittlichen Lebensideals in sich. Wenn es zu einer solchen dennoch nicht gekommen ist, so war es nicht bloß die Ungunst der Zeiten oder die Verfrühung der Aufstellungen, sondern daß sie nicht prinzipiell genug gefaßt und aus der religiösen Wurzel der Glaubensgerechtigkeit entwickelt wurden. Blieb die übrige sittliche Anschauung die alte, so war es willkürlich, ein einzelnes Lebensgebiet derselben zu entnehmen. Okkam aber blieb der Franziskanermönch und die strenge Franziskanerpartei, die für Ludwig eintrat, suchte das Heil doch nur in einer Verschärfung des mönchischen Ideals. Peter d'Ailly[2] aber und Gerson, die beiden berühmten Nominalisten sind bei aller Uebereinstimmung mit Okkam und bei aller Vorliebe für mehr praktische und religiöse, als scholastische Behandlung der Fragen doch scholastisch gebunden. d'Ailly schließt sich vorwiegend an die Viktoriner an und Gerson rühmt außer Hugo v. St. Viktor besonders Bonaventura. Peter d'Ailly's speculum considerationis und compendium contemplationis gehen ganz auf jenen Bahnen. In traditioneller Weise stellt er, unter den Typen Rahel's und Lea's, das kontemplative und

1) Vgl. die Auszüge aus ihrem Defensor pacis bei Gieseler II, 3 S. 35 ff. u. Friedberg, Die mittelalterl. Ansichten u. s. w. I. II (Progr. Lpz.) 1874.
2) Tschackert, Peter v. Ailli. Gotha 1877. Ders., P. R.-E.² I, 226 ff.

aktive Leben einander gegenüber, und in allegorischer Anknüpfung an die Familie Jakob's die spiritualis genealogia, d. i. die Stufen der Kontemplation dar. Und auch Gerson[1], trotz seiner auf das Praktische gerichteten Gesinnung, mit der er sich gegen die vana curiositas in negotio fidei erklärte und die Distinktionen einzuschränken suchte und eine maßvolle Mystik pflegte, hat den Grundschaden nicht erkannt. So erwies sich auch der Nominalismus unfähig, die Ethik gesund zu machen. Obendrein verlor sich die Behandlung der Ethik mit dem Schwinden der spekulativen oder systematischen Kraft der früheren Zeit vielfach in Kasuistik.

3. Im Ausgang des M.-A. wurde die Kasuistik häufiger als vorher die Form, in welcher man die ethischen Fragen zu behandeln liebte, und zwar so, daß die betreffenden Schriften allmählich zu alphabetisch geordneten Morallexicis wurden, die man in jedem einzelnen Fall nachschlagen konnte, was denn die Veräußerlichung und Abstumpfung der moralischen Beurtheilung nur vermehren konnte; oder man wählte auch die Form der Sammlung von Sittenregeln wie Gersons regulae morales, in welchen sich bei aller reichen Welt- und Menschenkenntniß, die sich darin ausspricht, doch zeigte, wie die bisherigen Grundlagen unsicher und damit das sittliche Urtheil schwankend geworden, indem an die Stelle fester Prinzipien die Erwägung der einzelnen Umstände trat, was die Bahn zum Grundsatz des Probabilismus ebnen mußte. Bedenkliche und treffende Sentenzen sind hier mit einander verbunden.[2] Das war eine Folge des Nominalismus. In der Sache des Franziskaners Jean Petit und der Frage des Tyrannenmords trat Gerson in Paris wie auf dem Konzil zu Kostnitz entschieden gegen die unsittlichen Sätze Petit's und für ihre unbedingte Verwerfung von Seiten des Konzils auf. Auch sonst zeigt er nüchternen und maßhaltenden Sinn. Er pflegte zwar auch in seinen mystischen Schriften (Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica, Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae) die Mystik im Wesentlichen in der herkömmlichen, speziell franziskanischen Weise: der raptus oder amor exstaticus ist ein Fühlen und Schmecken Gottes mit Suspension der niederen Funktionen;

1) Schwab, J. G. Würzburg 1858. C. Schmidt, P. R.-E.² V, 132 ff.
2) Gaß I, 401: Utile et inutile, noxium et innoxium dicuntur in moralibus non absolute, sed per respectum ad nos cum circumstantiis finis, loci et temporis, officii et ceterorum. Nihil est adeo consilium in lege evangelica, quin in casu posset esse obligatorium. Consilium salubre est, frequenter agere contra scrupulos leves et trepidos.

aber er warnt doch vor den Ueberschwänglichkeiten eines Ruysbroek, weil sie den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf pantheistisch gefährden. Die Beschaulichkeit schließt die Liebe, und die Verklärung der gottliebenden Seele schließt die rückhaltlose Untergebung des menschlichen Willens unter den göttlichen mit ein. So warnt er auch vor allzu strenger Askese und vor Versäumung der Pflicht unter dem Vorwand nur der Kontemplation zu leben, sowie vor den Phantasiebildern. Aber mit allem dem traf er die eigentliche Wurzel der Verirrung nicht. Es war eine ganz andere Reform der Grundlagen nöthig.

§ 61. Die deutsche Mystik.

Vgl. bes. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im M.-A. Lpz. I. II. 1874. 1881. Böhringer XVII—XIX. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Außerdem Ch. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand au 14me siècle, in den Mémoires de l'Académie des sciences morales Par. 1847.

Ihre vollendetste, aber auch bedenklichste Ausbildung hat die Mystik auf dem Boden des germanischen Geistes und im Sinn seiner subjektiven Innerlichkeit im Dominikanerorden gefunden, theils in spekulativer, theils auch in praktischer Haltung, aber je spekulativer, um so mehr vom Neuplatonismus und Dionysius Areopagita, wenn auch nicht in direkt pantheistischem Sinn, beeinflußt, und auch in ihrer praktischen Gestalt stets mit der Gefahr, die sündige Selbstheit mit der individuellen Begrenztheit und Endlichkeit zu verwechseln, beidemale aber mit einer großen Energie der religiösen Innerlichkeit gegenüber dem äußeren Werk und mit warmer Betonung und Pflege des inneren Verhältnisses zu Christus, jedoch in ihrer wesentlich negativen Stellung zur Welt unvermögend, die sittliche Aufgabe in der Welt richtig zu würdigen.

1. Spekulativ ist sie vor Allem vertreten von Meister Eckhart[1] († 1327), entsprechend dem Zusammenhang des Dominikaners mit

1) WW. herausg. v. Pfeiffer. Lpz. 1847. C. Schmidt, Stud. u. Krit. 1839, 3. Martensen. Hamb. 1842. Jos. Bach, M. E., der Vater der deutschen Spekul. Wien 1864. Lasson, M. E., der Mystiker. Berl. 1868. Vor Allem Preger, Gesch. der deutschen Myst. im M.-A. Lpz. I. 1874. S. 309 ff. Denifle, Meister Eckehart's lat. Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, im Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M.-A. 2. Bd. Berl. 1886. S. 417—652 (vgl. die Anzeige v. Loofs in der Theol. Liter.-Zeitung 1887, Nr. 10): 1. Die lat. Schriftstellerei E's. ist bedeutender als seine deutsche. 2. Die Lehre. E's. ist wesentlich die scholast., auf Thom. Aqu. beruhend, nur durch mangelnde Schärfe und Klarheit seiner Gedanken zu seinen unverkennbar pantheist. Irr-

Thomas Aquinas und seinem Erkenntnißprinzip. Gott ist allein die wahre Realität, die Kreatur ist eigentlich nichts, nur sofern Gott als ihr Grund in ihr ist, ist sie. In dem Maße also, als die Seele von der Kreatur ausgeht und sie läßt, ergießt sich Gott in sie. Die nächste Aufgabe des Christenlebens zwar ist, dem Vorbild Christi, wie er es uns in seinem Erdenwandel gezeigt hat, ähnlich zu werden; das ist „der Weg der Menschheit Christi“. Wer nicht höher vermag, bleibe bei diesem. Ein höherer aber ist der Weg der Gottheit, „zu wandeln in der Erkenntniß der heiligen Dreieinigkeit“. Hiefür muß die Seele allem das nicht Gott ist sterben und sich werfen in das göttliche Wesen. Denn die beste und höchste Tugend ist „nichts anderes als lautere Abgeschiedenheit ledig aller Kreaturen“. Denn „wer will dieß oder das sein, der will etwas sein. Aber Abgeschiedenheit will nichts sein“, das ist das Wesen der Demuth. Die so von aller Kreatur und Eigenheit frei gewordene Seele wird dann von Gott erfüllt, daß dann Gott in eine solche lautere reine Seele sich ergieße und so der Mensch mit Gott geeinigt werde. „Doch muß dann auch dieß noch eine ledige Seele lassen und muß Gott allein wirken lassen, ohne Hindernisse, so wirket er vollkommen seine Gleichheit an ihr und wirket sie in sich selber hinein. So versteht sie mit ihm und minnet mit ihm. Dieß ist das Wesen der Vollkommenheit.“ Diese Themata behandelt er auch immer wieder in seinen Predigten. „Wenn ich predige, sagt er einmal, so pflege ich zu sprechen von der Abgeschiedenheit und daß der Mensch seiner selbst ledig werde und aller Dinge, zweitens, daß man wieder eingebildet werde in das einfältige Gut, das Gott ist, drittens, daß man gedenke des hohen Adels, den Gott in die Seele gelegt hat, daß der Mensch damit komme in ein Wunder zu Gott, viertens, von der Lauterkeit der göttlichen Natur, was Klarheit an göttlicher Natur, das ist unaussprechlich.“ „Gott gebiert in der Seele seine Geburt und sein Wort, und die Seele empfängt und bietet es weiter den Kräften in mannigfacher Weise“ u. s. w.[1] Damit tritt Eckhart der herrschenden Werklehre und äußerlichen Religiosität entgegen.

thümern geführt — so Denifle bereits vor Jahren gegen Preger —; „der Fürst der Scholastiker ist mehr Mystiker wie Dietrich v. Freiburg“; Scholastik und Mystik sind keine Gegensätze; „Nicht als tiefe, klare Denker, sondern als Vermittler zwischen dem scholast. Ideenkreis und dem Verständniß eines deutsch sprechenden Publikums verdienen die deutschen Mystiker große Beachtung“ (Den. S. 527). Diese Frage wartet noch weiterer Erörterung und Entscheidung, bei welcher sich wohl herausstellen wird, daß Denifle die Eigenthümlichkeit Eckhart's verkennt.

1) Linsenmeyer, Gesch. der Predigt in Deutschland u. s. w. München 1886. S. 396. 399.

Denn nicht die einzelnen Werke machen heilig, „sondern heilig sein macht heilige Werke“. „Darum muß man nimmer aufhören, bis man die Tugend gewinnt in ihrem Wesen und ihrem Grunde“, so daß dann die Tugenden der Seele natürlich sind und geübt werden ohne „Warum“ d. h. ohne Gedanken an Lohn. Wenn aber den guten Werken überhaupt kein Verdienst zukommt, so auch nicht den außerordentlichen Weisen und Werken. Man soll das Sonderliche überhaupt nicht suchen. „Gott hat das Heil nicht gebunden an eine sonderliche Weise.“

Christus der menschgewordene Gott und das Verhältniß zu ihm hat nur die Bedeutung einer Durchgangsstufe. Die eigentliche Höhe der Vollkommenheit besteht in der unmittelbaren und unvermittelten Einheit mit der Gottheit im göttlichen Grund der Seele.[1] Aber so wird der geschichtliche Charakter des Christenthums und die bleibende Bindung unseres Verhältnisses zu Gott an den geschichtlichen Christus verkannt und vertauscht mit einer rein zuständlichen Innerlichkeit, welche sich im göttlichen Seelengrund des Menschen vollzieht. Wenn auch die Sündenvergebung gelehrt wird, so ist sie doch nicht die wesentliche Grundlage des neuen Lebens, sondern nur die Ergänzung des eigenen Liebesverhaltens — also immer eine Lehre des eigenen Werks, wenn auch nicht der Werke. Aber damit kommt sie nicht über die vorwiegend asketische Tendenz und ihre negative Stellung zur Welt hinaus zur Würdigung der positiven sittlichen Aufgabe des Christenlebens in der Welt. Dieß gilt auch von der folgenden Mystik bis herab zur „Deutschen Theologie“ und bis zu Staupitz.

2. Mehr mit praktischer Wendung vertritt Eckhart's Schüler Tauler[2] († 1361) als mächtig wirkender Prediger die Gedanken dieser Mystik in seinen Predigten. Die äußere Kirche und ihre Ordnungen anerkennend und hochschätzend sieht er doch in den Gottesfreunden die Säulen der Kirche und betont denn weniger die Spekulationen über das innertrinitarische Leben Gottes, als ihm an der

1) Auch in dem ergreifenden Gedicht: „Ein Seel zu Gottes Füßen lag“ u. s. w. (Preger II, 62 ff.) geht es zuletzt doch aus in jene mystische Einigung, die den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf gefährdet und das Verhältniß mehr naturhaft als persönlich sittlich faßt:

„Du bist sehr genaturt in mir,
Daß nichts ist zwischen mir und dir“.

2) C. Schmidt, Joh. Tauler v. Straßb. Hamb. 1841. Bähring, J. T. und die Gottesfreunde. Hamb. 1853. Preger, Ztschr. f. histor. Theol. 1869, 1. Denifle, T.'s Bekehrung. Münster 1879. Bes. Preger, P. R.-E.² XV, 251, wo auch die übrige Liter. angegeben ist.

rechten Göttlichkeit des inneren Lebens des Menschen gelegen ist. Durch die Sünde zu allem Guten unfähig müssen wir uns von der Gnade ziehen lassen und das Wort von der Sündenvergebung ergreifen, um so zu „Frieden und Ruhe des Gewissens“ zu kommen; denn „alle Würdigkeit kommt nimmer von menschlichen Werken und Verdienen, sondern von lauter Gnade und Verdienst unseres Herrn Jesu Christi“. Aus solchem bußfertigen Glauben wird dann die Liebe der Dankbarkeit geboren. Wie weit sich nun aber die Gnade weiter mittheilt, ist bedingt durch die größere oder geringere Reinheit des Grundes, in den sich Gott ergießen soll; „gleicherweise wenn die Luft lauter und rein ist, so muß sich die Sonne ergießen und mag sich nicht enthalten“. Die Predigten beschäftigen sich nun ganz besonders damit, wie wir aller Dinge ledig und bloß werden sollen, damit sich Gott uns in der höchsten Weise geben könne. Wir müssen uns zuerst äußerlich unter das Gesetz des selbstverleugnenden Vorbilds Christi stellen, dann innerlich von aller Eigenheit los werden, um zuletzt auf alle Bilder und Formen, eigenen Gedanken und auch auf die Lust an den göttlichen Tröstungen zu verzichten und so ganz in Gott zu versinken und aufzugehen um mit ihm überformt und ein „gottformiger Mensch“ zu werden.[1] Hiefür erscheint ihm die mönchische Lebensweise wie alle Aeußerlichkeit des Lebenstands gleichgültig. So macht

1) Um das Gesagte mit etlichen Stellen aus seinen Predigten zu belegen: „Soll der Mensch in Wahrheit mit Gott eins werden, so müssen alle Kräfte auch des inwendigen Menschen sterben und schweigen, der Wille muß selbst des Guten alles Willens entbunden und willenlos werden, der Verstand oder die Vernunft des Erkennens der Wahrheit, das Gedächtniß und alle Kräfte ihres eigenen Vorwurfs oder Gegenwurfs. — Es ist ein harter Tod, wenn alle Lichter erloschen sind und der reinen Seele wunder viele Lichter einleuchten in ihre Kräfte, wenn sie auch eben diesen Lichtern und lustlich empfindlichen Gaben sterben muß, weil sie noch nicht Gott allein sind“ (2. Predigt auf Ostern). „Erst dann gelangt der Mensch in den göttlichen Abgrund.“ „In denselben Abgrund verliert sich der Geist so tief in grundlose Weise, daß er von sich selbst nichts weiß, weder Weise, noch Werk, noch Wirken, noch Geschmack, noch Leben. Denn es ist Alles ein bloßes lauteres und einfältiges Gut und ein unaussprechlicher Abgrund, ein wesentliches Gut“ (3. Pred. auf Pfingsten). „Wer in dem göttlichen Grunde wahrlich verschmilzt in einer wahren Erkenntniß seines ungleichen Wesens und sich hierin vorher wohlgeübt hat und sich wahrhaft und lauterlich geläutert und gereinigt hat in Geist und in Natur nach seinem Vermögen, da wird ein minnigliches Versinken. Wenn die Natur das Ihre thut und dann nicht weiter kommen kann, d. h. so sie auf ihr Höchstes kommt, so kommt dann der gar göttliche Abgrund und läßt dann seinen göttlichen Funken in den lauteren Geist stieben und von derselben Kraft der übernatürlichen Hülfe Gottes wird der verklärte Geist des Menschen aus sich selbst gezogen und hinaufgeführt in ein sonderliches, unaussprechliches, lauteres Gottmeinen“ u. s. w. (1. Pred. am Dreifalt.-Sonntag). Vgl. Linsenmeyer, a. a. O. S. 420.

sich hier allerdings die Forderung eines persönlichen Erfahrungsverhältnisses zu Gott in bedeutsamer Weise geltend. Aber dem richtigen Anfang der Sündenvergebung durch das gläubige Ergreifen des Verdienstes Christi und der durch diese Erfahrung gewirkten Liebe der Dankbarkeit entspricht nicht der Fortgang der Gedanken, die sich in die Wege der neuplatonischen Mystik verlieren[1] mit ihrer Forderung, daß die Kreatur im unendlichen göttlichen Wesen untergehe. Da kommt doch wieder jener dem Pantheismus verwandte Untergrund dieser Mystik zu Tage, welcher das Kreatürliche, Endliche mit dem Nichtseinsollenden identifizirt und die Vollkommenheit in die innere Zuständlichkeit des allgemeinen Gottesgefühls setzt, wenngleich Tauler als Praktiker vor thatlosem Quietismus warnt und den Irrthum bekämpft, daß man um der innerlichen Andacht willen die Werke der Liebe gegen den Nächsten unterlassen dürfe.

3. Verwandt mit Tauler ist die früher ihm zugeschriebene Nachfolge des armen Lebens Christi[2], nur daß hier zur inneren Armuth auch die äußere gefordert wird. „Armuth ist Gleichheit Gottes.“ Denn Gott ist ein abgeschiedenes Wesen von allen Kreaturen. Ein armer Mensch haftet an nichts was unter ihm ist, denn allein an dem das über alle Dinge erhaben ist. Armuth aber ist Freiheit von den Bildern und der Unterschiedlichkeit der Kreaturen und der irdischen Beladenheit. Wie Gott freies Vermögen und freies Wirken und doch zugleich selige Ruhe ist, so ist auch die Armuth ein lauter Wirken und doch zugleich göttliche Ruhe.

Diese Gedanken gewannen eine große Verbreitung in Ober- und Mitteldeutschland und kommen zum Theil in ergreifender religiöser Innigkeit und mit starker Betonung der Gnade Gottes in Christi Leiden zum Ausdruck.[3] Aber eine Reform des wirklichen Lebens konnten sie doch nicht bewirken schon wegen des akosmistischen Zugs, der dieser Mystik eigen ist und sie deßhalb — trotz theilweiser Parteinahme in den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser für Ludwig d. B. u. dgl. — zur

1) So hat denn auch Tauler so gut wie Eckhart wiederholt sich auf die heidnischen Meister berufen, welche „aus dem inwendigen Grund, dem sie lebten und allezeit warteten“, das Geheimniß der Gottheit und der Trinität wohl erkannten, nur eben natürlich die Menschwerdung nicht. Tauler nennt z. B. Plato und Proklus, mit Berufung auf Augustin. Vgl. z. B. Linsenmeyer, a. a. O. S. 427.

2) Herausg. v. Denifle, Das Buch v. geistlicher Armuth. München 1877. Vgl. Preger a. a. O. S. 260.

3) Z. B. bei Margarethe Ebner, vgl. Preger, Gesch. der deutschen Mystik II, 287.

Wirklichkeit des Lebens zu sehr nur eine negative Stellung gewinnen ließ. Dieß wird erst überwunden, wenn die Beziehung zu Gott nicht bloß als innere Zuständlichkeit, sondern als das persönliche Verhältniß der Vergebung gefaßt und von da aus denn auch ein positives Verhältniß zur Welt der Schöpfung und des irdischen Berufs gewonnen wird.

4. Zu den begeistertsten Schülern des „heiligen Meisters" Eckhart gehört Heinr. Suso[1] (1295—1366). Bis in sein 40. Jahr hatte er sich außerordentliche Selbstpeinigungen auferlegt. Erst da wurden sie ihm (durch Eckhart) „abgesprochen".[2] An die Stelle dieser äußeren Uebungen traten seitdem die inneren Uebungen in der Gelassenheit. Solche Abtödtung fast bis zum Sterben hatte er geübt, sein leeres Herz zu füllen mit dem höchsten Gut. Als der Inbegriff aller Vollkommenheit erschien ihm „die ewige Weisheit", nach den salomonischen Schriften die schönste lieblichste „Minnerin", die er bald mit Christus, bald mit der heil. Jungfrau identifizirte, der er die Schätze seines „von Jugend auf minnereichen Herzens" weihte. Ihr Name und ihre Fülle faßte sich ihm im Namen Jesus zusammen — die ewige Liebe, welche der ausquellende Ursprung der bloßen Gottheit ist. Mit eisernem Griffel schrieb er den Namen Jesus auf seine Brust und nannte sich selbst seiner himmlischen Geliebten „Herzenstraut" oder „Amandus". 1335 beendigte er im Kloster zu Konstanz, nach seiner Rückkehr aus der Schule Meister Eckhart's, sein Buch „von der ewigen Weisheit", dessen Thema das Leiden Christi ist und in welchem er in Form eines Gesprächs zwischen jener Weisheit und ihrem Diener zeigen wollte, wie der fromme Mensch durch die Nachfolge des Leidens Christi zur Vollkommenheit kommen soll. Zu solchem Leben sammelte er in der verfallenen Stadt der Christenheit Vereine von Gottesfreunden und eine Brüderschaft der ewigen Weisheit und übte durch Briefe u. s. w. eine weitgehende seelsorgerliche Wirksamkeit in diesen Kreisen, besonders edler und frommer Frauen. In der Spekulation folgte er den Gedanken Eckhart's, ihm liegt vor Allem an der Pflege des inneren göttlichen Lebens. Der Weg zu Gott führt durch Christus, durch die

1) Preger, Die Briefe Suso's. 1867. Ders., Ztschr. für deutsches Alterth. VIII, 406. Ders., Gesch. d. deutschen Mystik II. 1881. S. 309—418. C. Schmidt, P. R.-E.² XV, 76 ff.

2) In den letzten acht Jahren hatte er ein mit Nägeln durchschlagenes Kreuz auf dem bloßen Rücken getragen, um sich das Leiden Christi empfindlicher zu machen. Täglich pflegte er 100 gestreckte und 100 knieende Venien (d. i. Niederbeugungen mit Bitte um Vergebung) zu machen.

Nachbildung seines Leidens. Die Grade dieses mystischen Lebens sind die Läuterung d. i. die Austreibung aller kreatürlichen Begierden;[1] die Erleuchtung, die die Seele mit „göttlichen Formen“ erfüllt; die Vollkommenheit, „die da liegt in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süßen Genießen des höchsten Gutes“; der sich Gott lassende Mensch „wird entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo und überbildet in die Gottheit“.[2] Wir sehen leicht, wie auch hier der alte Irrthum durchschlägt, welcher die Sinnlichkeit für das Unrechte und Hemmniß des Lebens in Gott hält, ähnlich wie der Neuplatonismus, demnach statt der Sündenvergebung die Läuterung zur Grundlage des gottgemäßen Lebens macht, wie jene Denkweise die Vergeistigung mit der Versittlichung identifizirt und das Ziel in der Einigung mit dem reinen Sein sah.[3] Und ähnlich ist es bei den anderen Predigern und Vertretern dieser mystischen Schule auch. „Ich habe an nichts Ruhe gefunden, denn im Nichts“ läßt einer derselben[4] die Seele sprechen. Dieses Nichts aber ist die bloße Gottheit — denn „die Stätte aus der ich geboren bin, das ist die Gottheit, sie ist mein Vaterland“. Es ist immer das unmittelbare Verhältniß der Seele zur Gottheit selbst — nicht der geschichtlich offenbare Gott und nicht das geschichtlich vermittelte Verhältniß; dieß alles ist nur die Leiter, die überflüssig ist, wenn die Seele zur Gottheit selbst gelangt ist.

5. Der Vater der niederländischen Mystik war Ruysbroek[5] († 1381). Er lehrt ein den drei Seinsordnungen und Lebenskreisen, dem göttlichen, geistigen und natürlichen, und der dadurch bedingten dreifachen Stufenleiter der mystischen Aufsteigung zu Gott entsprechendes drei-

1) „Wer zu höherer Vollkommenheit gelangen will, der muß über hohe Dinge kommen. Er muß über neun Dinge kommen, von denen wir nur die vier niedersten und mindesten hier auslegen. Er muß zuerst kommen über die Sinne und Sinnlichkeit und alle sinnlichen Dinge übertreten; das Andere: du mußt über deine leiblichen und natürlichen Kräfte kommen; drittens über alle Begehrung, viertens über alle Bilder und Bildung.“ Pred. über Joh. 16, 28; bei Linsenmeyer, a. a. O. S. 434.

2) Die Sprüche in seiner Kapelle schlossen mit den Worten Cassian's: „Alle Vollkommenheit endet da, wenn die Seele mit allen ihren Kräften eingenommen ist in das einige Eine, das da Gott ist“. Preger, a. a. O. S. 353.

3) So beruft sich denn auch Suso, wie die anderen Mystiker, zunächst auf die heidnischen Meister, in zweiter Stufe auf Augustin, Dionysius, Bonaventura, Thomas, in dritter dann auf die höchste Erkenntniß eines Eckhart, wenn er diesen auch nicht nennt. Vgl. Preger, a. a. O. S. 412.

4) Lektor von Sterngassen zu Straßburg. Linsenmeyer, a. a. O. S. 441.

5) V. Engelhardt, Rich. v. St. Viktor u. Ruysbroek. Erl. 1838; bes. R.'s Ansichten über das kontempl. Leben S. 224—244. C. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand etc. u. P. R.-E.² XIII, 143 ff. Osterloo, J. R. Amsterd. 1874.

faches Kommen Christi zu uns. Im ersten Kommen zieht er das nach außen gekehrte Begehren der Seele nach innen — die Stufe der Reinigung, der Kampf der Seele gegen die unordentliche Liebe zu den Kreaturen —; das zweite Kommen ist der reiche Ausfluß der festigenden Gaben in die höchsten Kräfte unserer Seele — hier besonders die innige lebendige Theilnahme an dem selbstentäußernden Leiden Christi —; im dritten Kommen Christi wird die entzweite Seele ihrem irdischen Bewußtsein entrückt und schaut mit verklärtem Blick und unverwandtem inneren Gesicht in das leibhafte Leben Gottes mit seiner Fülle der Gaben und Gnaden, in welchem Ozean die Seele versinkt, sich selbst absterbend, um stets neu wieder aus Gott hervorzugehen. Auf der ersten Stufe besteht das wesentliche sittliche Thun in der Nachahmung Christi und der Heiligung, auf der zweiten in der Uebung der drei theologischen Tugenden, auf der dritten in dem mystischen Schauen. Damit stehen wir wieder an demselben Ziel, welches diese ganze Denkweise und Stimmung mit dem Neuplatonismus und schließlich mit der intellektualistischen Richtung der antiken Philosophie seit Sokrates verknüpft.[1]

Gegen die Ueberschwänglichkeiten Ruysbroek's erklärte sich Gerson (vgl. § 60 Ende S. 304), weil dadurch der Wesensunterschied zwischen Gott und der Kreatur aufgehoben oder gefährdet erscheine; die Verklärung der gottliebenden Seele schließe die rückhaltlose Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen mit ein, wie denn auch das Gebet auf der höchsten Stufe laute: dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden. Aber innerhalb dieser Begrenzung kennt doch auch er die Höhe der contemplatio, welche sich mit der Gottheit im Aufschwung der Liebe einigt; die vita contemplativa ist nach ihm status hominum extra mundum.

6. Am erfolgreichsten hat Thomas a Kempis[2] († 1471) die Gedanken der Mystik in den Dienst der Erbauung gestellt in seiner Schrift De imitatione Christi, welche in alle europäische Sprachen übersetzt und gegen 2000 mal herausgegeben, voll religiöser Innigkeit und darum noch jetzt auch in evangelischen Kreisen geschätzt ist. Aber im Grunde ist das Ideal auch dieser Schrift das Mönchthum und eine Mystik, welche die Bedeutung der irdischen Berufsarbeit verkennt. Und anders ist es im Grunde bei den Brüdern des gemeinsamen

1) Vgl. m. Antike Ethik u. s. w. S. 181 f.

2) Hirsche, Prolegg. zu einer neuen Ausg. der Imit. Chr. Berl. 2 Bde. 1873. 74. Ders., P. R.-E.² II, 678 ff. „Brüder des gemeins. Lebens".

Lebens[1] überhaupt nicht, in welchen die praktische mystische Richtung biblisch vereinfacht sich eine thatsächliche Gestalt äußeren Gemeinschaftslebens gab, um im Gegensatz zur Verweltlichung des Lebens auch der Kirche das Heil ihrer Seele und des Volks in der Nachfolge Jesu Christi in der Form genossenschaftlichen Zusammenlebens in Gütergemeinschaft zur gegenseitigen Förderung zu suchen.[2] Ihr Gründer Gerhard Groot († 1384) hatte Anregungen von Ruysbroek empfangen, setzte sie in praktische Wirksamkeit um, indem er eine mönchische Genossenschaft, ohne bindendes Gelübde, gründete als Flucht vor den Versuchungen der Welt, mit hohen Worten den Segen der Armuth rühmend und die geistlichen Uebungen pflegend, aber zugleich die Arbeit fordernd.[3] Ein ernster Bußprediger und tiefer Seelenkenner ist er in seiner evangelischen Erkenntniß und Richtung aber doch immer römisch gebunden. Die Arbeit geht nur neben der Kontemplation her, zur vollen sittlichen Würdigung des irdischen Berufs kommt es auch hier nicht; die sittliche Denkweise bleibt im Grunde die mönchische. Und so haben denn auch die Brüder bei aller Uebung der demüthigen Liebe — besonders von Seiten des Florentius, des Organisators der Genossenschaft — die Mystik doch zugleich auch in der Form der Ekstase gepflegt. Wie Ruysbroek unterscheiden sie die drei Stufen: des wirkenden Lebens (vita activa), welches die fleischliche Lust tödtet, des innigen Lebens (vita devota) und des schauenden Lebens (vita contemplativa), des Versenkens in Gott. Gerhard und Florentius hatten ein weltliches Genußleben geführt, bis sie sich der devotio ergaben, in Verachtung der Welt und Verachtung ihrer selbst in die (desiderium animae ad Deum) Nachahmung des demüthigen Lebens Christi. Durch die gratia devotionis wird der Mensch der Welt entrückt (raptus in spiritu, tractus in coelum), und schaut Visionen. So besonders Mande, der ganze Reihen von himmlischen Visionen hatte[4], wenn sie auch das mystische Element dem ethischen unterzuordnen suchten, wie dieß die Schrift des Thomas

---

1) Hirsche, P. R.-E.² II, 678—760. Möbius, Beiträge zur Charakteristik der Brüder des gemeins. Lebens. Inaug.-Dissert. Lpz. 1887.

2) „Castam, concordem et communem vitam deinceps observabo." „Wehe dem", sagt Florentius, „welcher in Gemeinschaft lebend fragt, was sein ist oder irgend etwas sein nennt."

3) Vgl. Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Jena 1858. S. 261 ff. Sie übten besonders Abschreiben, Einbinden, später Drucken von Büchern.

4) Hirsche, a. a. O. S. 723.

von Kempis, die Blüte dieser Richtung, zeigt und noch mehr die heilsame Einwirkung, welche die Brüder auf ihre Umgebung übten.

7. Die deutsche Theologie[1], aus dem Kreise der Gottesfreunde hervorgegangen, von Luther 1516 herausgegeben und gerühmt — während er im Fortschritt seiner Entwicklung jedoch sich innerlich davon mehr löste — handelt tiefsinnig vom Gegensatz Adam's und Christi, d. i. des alten und des neuen Menschen, und von der Vereinigung mit Gott dem höchsten Gut. Aber wie es der Mystik überhaupt eigen ist, wird auch hier das Heilsgeschichtliche in das Zuständliche umgesetzt, womit in Zusammenhang steht, daß diese einseitige Innerlichkeit auch hier das rechte Verhältniß zur Welt nicht findet, sondern einen akosmistischen Zug hat. Nur in diesem Wege des völligen Ausgehens aus der Welt und von sich selbst und dem dadurch bedingten, völligen Eingang in Gott oder der Vergottung besteht auch nach dieser Schrift die Vollkommenheit des Menschen. Es ist das alte mystische Vollkommenheitsideal, in welches außerchristliche Stimmungen hereinwirken.

8. Demselben Zug, wenn auch augustinischer in Gedanken und Stimmung, folgt Staupitz[2], dessen Mystik an der Schwelle der Reformation weite Kreise innerlich Gesinnter beeinflußt hat. In seinem Traktat „von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ und noch schöner in dem Büchlein „von der Liebe Gottes“ legt er seine hiehergehörigen Gedanken dar, so zwar daß der mittelalterliche Charakter seiner Lehre von der gerechtmachenden Gnade erkennbar ist und es erklärlich wird, warum er Luther's Rechtfertigunglehre allein aus Glauben ablehnen mußte. Auch ihm ist das Ziel der Sehnsucht die mystische Vereinigung mit Christus, aber nicht im naturhaften Sinn des Untergehens in Gott, sondern im ethischen Sinn als einer von Gott, der Alles wirkt, durch die Leiden in der Nachfolge Christi gewirkten Liebeshingabe an Gott, der über alle Dinge „lieblich“ ist; denn er ist die Vollkommenheit und voll derselben. Von ihm geht die wesentliche Liebe, der heilige Geist aus und wird im Menschen einwohnend und bringt im Menschen alles Gute, alle Tugenden und guten Werke

1) Pfeiffer, Theologia deutsch: die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben. 3. Aufl. Gütersl. 1875. Lisco, Die Heilslehre der Theologie deutsch. Stuttg. 1857. Hamberger, P. R.-E.² XV, 415 ff.

2) Mallet, P. R.-E.² XIV, 648 ff. A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 124–128. Dieckhoff, Die Theologie des Joh. v. Staupitz, in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1887, 4 u. 5.

hervor. Wenn also auch Gott der Wirkende ist, so ist das Ziel doch jenes Aufgehen in Gott, in welchem der Mensch schließlich in Gott zu verschwinden droht; so daß wir demnach auch bei Staupitz uns auf der bisherigen Bahn mystischer Zuständlichkeit befinden. Aber dieß kam einer weitverbreiteten Stimmung entgegen, wie wir z. B. aus dem großen Anhang ersehen, den er an einzelnen Orten wie in Nürnberg hatte.

§ 62. Der Gedanke der Nachfolge des Lebens Jesu.

Das immer wiederkehrende Stichwort des sittlichen Ideals besonders in der zweiten Hälfte des Mittelalters bildet der Gedanke der Nachfolge des Lebens, speziell des armen Lebens Jesu — im Zusammenhang mit der steigenden Bedeutung, welche die Betonung der Menschheit Jesu im Abendland, vornehmlich auf germanischem Boden gewann.

1. In der griechischen Kirche und Theologie steht im Vordergrund des Interesses die Gottheit Christi und die Vergottung des Menschen als das was wir vor Allem ihm verdanken. Es war ja eine dem Tode verfallene Welt, in welcher Christus und seine Verkündigung erschienen war, ihr überweltliches Leben mitzutheilen. Daß diese Seite mit einer gewissen Ausschließlichkeit betont wurde, war daher natürlich. So nahm denn jene Theologie den theologischen Standpunkt ein, von oben ausgehend. Und dem begegnet auch die spekulative Beanlagung und Richtung des griechischen Geistes.

2. Je mehr das Christenthum in der Welt heimisch wurde, mußte auch die Seite der Verwandtschaft Christi mit der Menschheit an Bedeutung gewinnen und somit der anthropologische Standpunkt sich geltend machen. Dieser ist bekanntlich für die abendländische Kirche und ihre Theologie charakteristisch. Es handelte sich nicht bloß um das weltjenseitige Leben, sondern um die diesseitige Erneuerung. Zumal auf dem Boden der germanischen Völker. Hier war es nicht eine absterbende Welt, sondern eine in die Geschichte eintretende Menschheit, welche aber einer Erziehung und Erneuerung bedurfte. Damit tritt das Vorbild des Menschen Jesus Christus in den Vordergrund. Schon Gregor d. Gr. betont die Vorbildlichkeit des Lebens Jesu mit besonderem Nachdruck, nachdrücklicher als seine Versöhnung.[1] Er macht sein Vorbild für die verschiedenen Lebenslagen geltend, insonderheit

1) Vgl. vorn § 46 S. 215.

für die Demuth, Geduld und Dankbarkeit. Und auch Isidor[1] redet vom exemplum humilitatis. Die deutschen und angelsächsischen Dichtungen, welche den neubekehrten Völkern das Evangelium nahe bringen wollten, haben zwar nicht die Niedrigkeit Jesu hervorgehoben; denn das wäre für das natürliche Selbstgefühl dieser Völker ein zu fremdartiger Zug gewesen, wohl aber etwa die Menschenfreundlichkeit u. dgl. Kurz immer ist es der — mit göttlicher Macht ausgerüstete — Mensch Jesus, der betont wird. Durch seine Belehrung und sein Beispiel ist er für uns der Führer durch das Leben; durch seinen Tod aber hat er uns bleibend an sich gebunden; so sollen wir also in Dankbarkeit und Gehorsam seine Gebote erfüllen in seiner Nachfolge. Das ist der Gedanke auch des Heliand und Otfrieds. Und dieser Gedanke der Nachfolge Jesu erhält je länger je mehr steigende Bedeutung und wird zumal im späteren Mittelalter das Schema für das ganze christliche Leben. Bonaventura in den meditationes vitae Christi wiederholt immer wieder die Aufforderung den Herrn anzusehen, um durch solche Betrachtung zur Nachahmung seiner Tugenden der Demuth, Armuth, Weisheit u. s. w. zu kommen; denn wo finden wir sonst für alle Tugenden in solcher Weise Beispiel und Lehre wie im Leben des Herrn?[2] Denn dazu — sagt Ludolf von Sachsen in s. vita Christi — ist Christus vom Himmel gesandt, daß er uns vorangehe auf dem Weg der Tugenden.[3] So bildet der Gedanke der Nachfolge oder vielmehr der Nachbildung und Nachahmung Christi, man kann wohl sagen den Mittelpunkt der mittelalterlichen Stimmung bis zum Ausgang. Summum igitur studium nostrum sit — sagt Thomas a Kempis gleich am Anfang seiner Schrift De imitatione Christi I, 1 —: in vita Christi meditari, und: oportet ut totam vitam suam illi (sc. Christo) studeat conformare. Hier aber ist es vor allem die Selbstentäußerung und das Leiden Christi, welches in den Mittelpunkt der Betrachtung tritt. In diesem Sinn hat sich Bernhard in seinen bekannten Passionsliedern in das Leiden Christi betrachtend versenkt. Er thut es nicht, ohne daneben im Leiden Christi auch die Versöhnung Gottes zu

1) Sentent. II, 11.

2) Prooem.: Ubi enim virtutis excelsae paupertatis, eximiae humilitatis, profundae sapientiae orationis, mansuetudinis, obedientiae, patientiae ceterarumque virtutum exempla et doctrinam sic invenies sicut in vita domini.

3) Proleg.: Ut praeiret nos in via virtutum. Vgl. Nippold, Das Leben Christi im M.-A. Vortrag. Bern 1884. S. 65 ff. Seeberg, Die german. Auffassung des Christenth. in dem früheren M.-A. Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1888, 2. 3.

schauen; und das unterscheidet ihn und auch die herrschende Denkweise der Späteren von der Abälard's, welcher im Leiden Christi nur die Erweckung der Gegenliebe sieht auf Kosten jener objektiven Versöhnung. Aber diese zwei Seiten sind doch nicht richtig mit einander vermittelt und geeint. Die Betrachtung des Leidens Christi dient doch nicht vor Allem dazu, um daraus die fröhliche Zuversicht der Sündenvergebung zu schöpfen, als vielmehr um diese Anschauung auf das eigene Mitgefühl wirken zu lassen in der devotio compassionis. Darum kann denn neben das Leiden Christi unbedenklich das Leiden der Maria zu gleicher Mitempfindung treten.[1] Und diese anschauende Betrachtung des Leidens Christi und der Maria geht durch die ganze Mystik herab. Sie bildet einen wesentlichen Bestandtheil derselben, wenn auch nur als Durchgangsstufe zum Ziel der Vollkommenheit in der Versenkung in die Gottheit selbst. Und bis auf diesen Tag ist dieß die vorwiegende Weise, wie in der römischen Kirche die Passion betrachtet wird: sie dient zur Erweckung des Mitgefühls, das ein rein pathisches und menschlich natürliches ist, wie bei den Frauen Jerusalems; nur daß sie unter Umständen darüber weit hinausgehend eine Wirkung von solcher Stärke auf Phantasie und Empfindung ausüben kann, daß sie auch den leiblichen Organismus in ihre Sympathie mit hineinzieht. Der wirksamste und gefeiertste Repräsentant dieser Nachfolge des armen Lebens Christi wurde Franziskus von Assisi, der von da aus die christliche Gesellschaft überhaupt zu reformiren suchte.

§ 63. Die franziskanische Reform.

Gieseler, Kirchengesch. II, 2. 3. Aufl. S. 327 ff. K. Hase, Fr. v. Assisi, ein Heiligenbild. Lpz. 1856. Zöckler, P. R.-E.[2] IV, 652 ff. Herm. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M.-A. II, 184 ff.

Im Sinne der Nachfolge des armen Lebens Christi machte Franziskus von Assisi seinen Reformversuch der christlichen Gesellschaft, welcher diese dadurch zu heilen suchte, daß er das Mönchsideal steigerte und zur bestimmenden Macht des allgemeinen Lebens der Christenheit zu machen suchte.

1. Eine Predigt in der Portiunkulakirche über Matth. 10, 9. 10: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch nicht zween Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken“, rief 1207

1) Bei Anselm, vgl. § 53 S. 267 u. Suso § 61 S. 309.

im Leben des Franziskus von Assisi († 1226) jene Wandlung hervor, die von so weitgreifenden Folgen sein sollte. Jetzt erst meinte er das Christenthum Christi verstanden zu haben. Wenn das Christenleben überhaupt die Nachfolge des Lebens Christi sein soll, so war in den Vordergrund dieses Lebens Christi schon lange die Selbstentäußerung und Armuth Christi getreten. Mit der Nachfolge dieses armen Lebens wollte Franziskus zunächst für seine Person Ernst machen. In ihm selbst sollte sich dieses Bild darstellen. So hatte ihn dann auch später die bewundernde Verehrung, die man ihm zollte, verstanden. Der liber conformitatum stellte vierzig Aehnlichkeiten zwischen Christus und Franziskus auf, worin er dem Heiland nicht nur gleichgekommen, sondern ihn auch übertroffen habe.

2. Aber indem er in seiner Person die Nachfolge des armen Lebens Christi mit rückhaltlosem Verzicht auf allen Eigenbesitz und persönlichen Eigenwerth darstellte[1] und die Vorschriften Christi in der Bergpredigt und sonst für das gewöhnliche Leben nachdrücklich geltend machte, suchte er damit auch die christliche Gesellschaft überhaupt zu heilen und zu retten. Nicht mit neuen Mitteln und Gedanken, sondern nur mit Steigerung der bisherigen. Wenn der Gedanke der Armuth bei den mönchischen Gründungen überhaupt zur Geltung kam, so machte ihn Franziskus in bisher ungekannter Weise zum maßgebenden für die ganze Lebensführung, und zwar nicht bloß hinter Klostermauern, sondern innerhalb der Welt. Das Institut der Tertiarier[2] sollte dieses Mönchthum in das allgemeine Leben hineintragen und so die ganze Welt gleichsam zu einer Art großen Klosters machen. Innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse sollte der Grundsatz möglichster Enthaltung von der gewöhnlichen weltlichen Lebensweise von den Tertiariern als die gesetzliche Regel ihrer Lebensführung geübt werden. Sie sollten einfach in ihrer Kleidung sein, ohne allen Schmuck, keine Schauspiele besuchen, keine Tänze mitmachen, viel fasten, vorgeschriebene gottesdienstliche Uebungen halten. Es ist das Ideal der mönchischen Askese und Weltverneinung, nach welchem das Leben gestaltet werden

---

1) Z. B. in der von Honorius III. 1223 bestätigten Regel: c. 6 fratres nihil sibi approprient, nec domum, nec locum, nec aliquam rem. Sed tanquam peregrini et advenae in hoc seculo, in paupertate et humilitate domino famulantes, vadant pro eleemosyna confidentes. — Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis etc. Gieseler, a. a. O. S. 329.

2) 1221: tertius ordo de poenitentia (Tertiarii oder fratres conversi). Bonav., vita Franc. c. 4: Sicut in coelum tendentibus poenitentiae viam omnibus constat esse communem sic et hic status clericos et laicos, virgines et conjugatos in utroque sexu admittens etc. Gieseler, a. a. O. S. 331.

sollte. Es versteht sich von selbst, daß dieß nur mit wesentlichen Abstrichen durchzuführen war. Konsequent durchgeführt hob es sich selbst auf. Denn wenn die Armuth allgemeines Ideal sein soll, wer soll dann Besitzender sein. Und wenn der Bettel die ideale Lebensweise ist, so setzt er doch Gebende also Besitzende voraus. Und ist das Eigenthum an sich unrecht, wie kann es dann durch Geben recht werden? Es konnte immer nur zur Annäherung an den Stand der eigenthumslosen Kinder Gottes kommen. Dieser selbst erwies sich als undurchführbar. Auch einzelne Virtuosen der Askese und der Verzichtleistung führten nicht den Gegenbeweis, sondern stellten die Unmöglichkeit allgemeiner Durchführung nur um so mehr ins Licht.

3. Dieser Widerstreit zwischen Postulat und Möglichkeit führte theils nur zu gesteigerter Geltendmachung des Postulats: im Kreise der Spiritualen, theils lenkte er die Gedanken der Phantasie auf eine Zukunft, in welcher jener Widerstreit seine Aufhebung finden werde: in den apokalyptischen Hoffnungen Joachim's von Floris[1]. Aber die Bewegung hatte doch auch die Folge, diese religiösen Gedanken in die breiten Massen des Volkes zu tragen und hier eine selbständige Antheilnahme an den Fragen des öffentlichen religiösen Lebens zu erzeugen, welche später in mannigfacher Weise zum bedeutsamen Ausdruck kommen sollte.

§ 64. Die herrschende sittliche Stimmung.

Die Grundstimmung, welche das sittliche Denken und Handeln auf den verschiedensten Gebieten beherrschte, war und blieb die des mönchischen Ideals, welche ihre entsprechenden Konsequenzen auch für das Verhalten auf dem Boden des weltlichen Lebens zog.

1. Das mönchische Ideal.[2] Die herrschende Stimmung des M.-A. war und blieb die mönchische und der Mönch das Ideal des Christen. Diese Vorstellung übte eine große Macht über die Gemüther, welche sich nach den verschiedensten Seiten hin geltend machte. Durch Benedikt hatte das Klosterleben seine Regeln für das Abendland und die Grundlagen der Kulturbedeutung erhalten, welche das Klosterleben bald in so hohem Grade erlangte. Neben den Laien und Geistlichen wurden die Mönche ein wesentlicher Stand in der christlichen Gesell-

1) Vgl. H. Reuter, a. a. O. S. 189 ff.
2) Vgl. Gaß I, 283 ff.

schaft, und die Kongregationen[1] suchten die Reform des Klosterwesens zu sichern und übten von da aus tiefgreifende Wirkung auch auf das kirchliche und christliche Leben, welche dann besonders den neugegründeten Bettelorden zufiel. Dadurch wurde weithin eine entsprechende mystisch-asketische Stimmung der Weltentsagung und Leidensfreudigkeit verbreitet. Für die Askese der Kasteiung entstand eine Art von Enthusiasmus. Sie nahm die mannigfaltigsten und ausgesuchtesten Formen an, in welchen sich oft eine bewundernswürdige Willensenergie bethätigte. Mit den stärksten Entbehrungen verbinden sich die stärksten Peinigungen. Die Absicht war in solcher Weise sowol den schmalen Weg sicher zu gehen, als auch dem Leiden Christi in Liebe gleichförmig zu werden. Durch eigene, negative und positive, Leistung wollte man die Vollkommenheit gewinnen und so die Gottesgemeinschaft sich sichern, statt sie in der Vergebung der Sünde zu besitzen und von da aus die rechte sittliche Bethätigung zu gewinnen. So traf man mit Leistungen eines asketischen Heroismus zusammen, welche in ähnlicher Gestalt sich auf heidnischem Boden gebildet haben.

2. Die damit nothwendig sich verbindende Stimmung der Welt der Schöpfung gegenüber war hier wie dort eine negative innere Stellung dazu, welche in Steigerung berechtigter Stimmung und Beurtheilung bis zu Mißachtung des Werkes Gottes ging und die Verkennung des irdischen Berufs zur Folge hatte. Der biblische Gegensatz des Irdischen und Himmlischen wird aus der Welt der Gesinnung in die Welt der äußeren Existenz umgesetzt und mit der Welt der Schöpfung auf der einen Seite, als der Welt der Endlichkeit, und der Kirche auf der anderen Seite, als der Welt des Himmlischen und Ewigen, gleichgesetzt, so daß die Welt der Endlichkeit ihre Berechtigung erst durch diese d. h. durch die Dienststellung zur Kirche empfängt. In welch ungemessener Weise dadurch die Ansprüche des Papstthums gesteigert wurden, ist bekannt.[2] Ueber dem thätigen Leben in der

---

1) Besonders der Kluniazenser durch Odo, († 942) — nach ihm besonders Odilo († 1048) und Petrus der Ehrwürdige († 1156) — und der Zisterzienser 1098, vor Allem durch Bernhard, seit 1115 Abt von Clairvaux, zu hohem Ansehen gebracht.

2) Vgl. z. B. Gieseler II, 3 S. 101 ff. aus der Summa des Augustinus Triumphus: Sententia Papae et sententia Dei una sententia est. — Papa universalis ecclesiae sponsus dicitur. — Utrum Papae debeatur honor, qui debetur Christo secundum quod Deus? Videtur u. s. w. Von den sonstigen göttlichen Verherrlichungen des Papstes oder den Konsequenzen, welche aus der bekannten Vergleichung der Kirche und des Staates mit der Sonne und dem Mond gezogen und mathematisch berechnet wurden u. s. w., zu schweigen.

Welt aber steht hoch das kontemplative, dessen Wirklichkeit das Mönchthum ist. Die Mönche sind die religiosi, die eigentlichen Träger der Religion d. h. des Lebens in Gott und die Bewohner des Paradieses, wo man der Ruhe in Gott genießt. Davon abgesehen erscheint die Welt als das Thränenthal, vallis lacrimarum (Bernhard), als eine Welt der Eitelkeit[1], in welcher alles Glück und Freude des Anfangs traurig ausgeht. Die Kunst hat dieses Thema später aufgenommen und in ergreifenden Bildern zur Darstellung gebracht[2], Innocenz III. aber hat in s. Schrift De contemptu mundi 1198 dieser ganzen Anschauung einen mächtigen Ausdruck in einer durchgeführten Schilderung des menschlichen Elends von Geburt bis Tod gegeben. Zu dem Lichtbild, welches er diesem Nachtbild gegenüber stellen wollte, ist er nicht gekommen. Diese Stimmung mußte denn auch das sittliche Ideal im Mönchthum sehen. Hier schien allein die Rettung und der Weg in den Himmel gesichert. Sich bekehren hieß Mönch werden, in diesem Sinn die Welt lassen. Mit dem Mönchthum aber verband sich dann etwa bei denen, bei welchen die Innerlichkeit der Empfindung sich übermächtig geltend machte, die Mystik. Welche Gewalt diese damals über die Gemüther in weit verbreiteten engeren Kreisen gewann, zeigt uns Preger's Geschichte der deutschen Mystik mit ihren zahlreichen Namen, besonders aus den Frauenklöstern des Dominikanerordens und dem Wirkungsbereich Suso's.

3. Zwar blieb die Idee der Vollkommenheit, wie sie nach dem mönchischen Ideal gebildet war und damals in der Pflege der Wissenschaft von Seiten der Bettelorden ihre Vertretung fand, nicht ohne scharfen Widerspruch, aber er mußte der Macht der herrschenden Anschauung weichen. Wilhelm v. St. Amour[3] († c. 1272) trat zu Paris der Herrschaft der Mönche, speziell der Bettelorden, in seiner Schrift De periculis novissimorum temporum 1256 mit großer Schärfe entgegen; die Worte Christi über die Pharisäer bezog er auf sie und tadelte das Bettlerleben rüstiger Leute; „man sagt, es gehöre zur Vollkommenheit alles für Christum zu verlassen und betteln zu gehen; ich aber sage, daß die Vollkommenheit darin bestehe, daß man Alles lasse und Jesu nachfolge, indem man seine guten Werke thut, das ist indem man arbeitet und nicht indem man bettelt. Will Jemand vollkommen

1) Hugo v. St. V. De vanitate mundi ll. III: Curris sed deorsum, crescis sed ad interitum etc.
2) Vgl. z. B. den Triumph des Todes im Campo Santo zu Pisa.
3) Pfender in P. R.-E.² XVII, 137 f. Gieseler II, 2 S. 342 ff.

sein, der lebe, nachdem er alles verlassen hat, von seiner Hände Arbeit oder trete in ein Kloster, das für ihn sorge. — Hat die Kirche bei einigen regulares den Bettel erlaubt oder vielmehr geduldet, so geht daraus nicht hervor, daß man ihn auf immer erlauben solle, der Autorität Pauli zuwider. Die Erlaubniß, welche die Kirche irrthümlich gewährt hat, sollte sie nach erkannter Wahrheit widerrufen" Hier regen sich Keime richtiger Erkenntniß, aber die Erkenntniß ist eine gebrochene, sich selbst widersprechende und so mußte dieser Protest wirkungslos bleiben, wenn er auch nicht äußerlich unterdrückt worden wäre. Der Mönch blieb das Ideal. Das Mönchgelübde wurde der Taufe gleich gesetzt[1], der Ablaß mönchischer Heiligthümer (wie der Portiunkulaablaß) galt als besonders kräftig[2], das Skapulier der Karmeliter befreite vom Fegefeuer.[3] Und darin machten die Unsittlichkeiten der Priester und Mönche, über welche die schwersten Klagen sich häufen, im ganzen nicht irre. Der Stand der religiosi war trotzdem der status perfectionis. Und die Armuth galt als ein heiliger Stand, den auch die Kunst Giotto's in seinen Fresken zu Assisi verherrlichte, der Reichthum als bedenklich, das Erwerben als verwerflich[4], der Bettel aber wurde ein gottwohlgefälliges Thun und heiliger als die Arbeit. Dieß mußte das sittliche Urtheil über das irdische Leben und die Erfüllung des irdischen Berufs völlig verwirren. Er erschien als an sich unberechtigt, welcher erst durch besondere kirchliche Werke und Leistungen seine Berechtigung sich erwerben müsse. Das hatte zur Folge, daß man nicht mit ruhigem Gewissen im Stande des natürlichen Lebens stehen und seinem irdischen Beruf obliegen konnte — eine Beunruhigung des Gewissens, die man erst durch kirchliche Leistungen wie Stiftungen, Almosen u. dgl. beschwichtigen mußte.

4. Auch diese Ausübung der christlichen Liebesthätigkeit wurde daher durch jene Anschauung verkehrt. So reich das M.-A. in solcher Bethätigung ist, so ist es doch nicht die Liebesthätigkeit selbst die man meint und die Noth der man steuern will, sondern sie

---

1) Schon Hieron. Ep. 22 ad Paulam vom Eintritt in den Mönchsstand: Secundo quodammodo propositi se baptismo lavare. Thom. Aqu. Summa II, 2 qu. 189 a. 3: Unde legitur in vitis patrum, quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Gieseler a. a. O. S. 349.

2) Vgl. Gieseler, a. a. O. S. 346.

3) Gieseler, a. a. O. S. 349: In hoc moriens non patietur incendium.

4) Guilelm. Lugd. Summa de virtut. 6. Th. de beatitud. Paupertas est carentia divitiarum, contemptus divitiarum — propinqua Deo — laeta, quieta, munda, mater et nutrix et custos religionis; der Reichthum von dem allen das Gegentheil. Bei Gaß, a. a. O. S. 414.

dient nur als Mittel für den eigenen Zweck des Verdienstes das man sich erwerben will. Man gibt dem Bettler nicht um ihm zu helfen, sondern um das gute verdienstliche Werk zu thun und sich so den Weg zum Himmel zu bahnen[1]; wie denn die späteren Summisten das Almosen gar nicht mehr unter dem Artikel der Liebe, sondern unter dem der Buße und Genugthuung besprechen.[2] „Almosen reinigt", sagt Innocenz, „Almosen befreit, Almosen erlöst, Almosen beschützt, Almosen erreicht das Ziel, Almosen macht vollkommen, Almosen segnet, Almosen macht gerecht, Almosen erweckt neues Leben, Almosen macht selig." Man gibt „in Fürsorge um sein zukünftiges Heil", „weil man gern auf Erden säen möchte, was man im Himmel ewig zu ernten hofft", „um nach Kräften für das zukünftige Leben zu sorgen, in der Hoffnung, daß Almosen den Gläubigen bei der Auferstehung am jüngsten Tage viel nützen werde" u. s. w.[3] „Das Verdienst aber liegt nicht darin, daß dem Armen geholfen, daß die Noth gelindert, die Armuth als ein Uebel überwunden wird, sondern wesentlich in dem Verzicht auf das hingegebene irdische Gut." „Armsein ist ja ein sittlich höherer Stand als Reichsein, und wer etwas von seinem irdischen Gute als Almosen weggibt, der kommt damit dem vollkommenen Stande „ohne Eigenthum leben" wenigstens einen Schritt näher."[4] Betteln aber galt nicht als Schande; es war eine Art Beruf geworden; „nicht wer ein Almosen gibt, leistet dem Armen einen Dienst, sondern umgekehrt, dieser leistet dem Reichen einen Dienst, wenn er ihn um eine Gabe anspricht".[5] Und die Wirkung der Almosen steigert sich mit der Menge derselben. Je mehr Almosen, um so mehr Fürbitter. So ist es schließlich das Werk selbst, welches gewürdigt wird, abgesehen von der Person. Das ist die schließliche Konsequenz jener alten Abbeugung von der Bahn paulinischer Erkenntniß.

§ 65. Die weltliche Sittlichkeit.

Vgl. Herm. Reuter, a. a. O. II an verschiedenen Orten. Diestel, „Der wälsche Gast" u. die Moral des 13. Jahrh. Allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Liter. von Droysen. Halle u. Braunschw. Jahrg. 1852. S. 687—714.

1) In diesem Sinne leitet z. B. Innocenz III. in s. Schr. De eleemosyna dieses Wort wunderlicher Weise ab von Eli = Deus und moys quod est aqua, quod Deus per eleemosynam maculas peccatorum eliminat et sordes abluit vitiorum. Der Zweck des Almosens ist nach ihm ut fiat propter beatitudinem; und zwar ist es besser als Fasten und Beten; vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit des M.-A. Stuttg. 1884. S. 138.

2) Gaß, a. a. O. 414. 3) Vgl. Uhlhorn, a. a. O.

4) Uhlhorn, a. a. O. S. 141. 5) A. a. O.

Das asketische Lebensideal mußte in Widerstreit mit der thatsächlichen Wirklichkeit des Lebens und seinen Anforderungen kommen und dadurch eine Reaktion der sittlichen Denkweise im weltlichen Sinn hervorrufen.

1. Der Widerstreit zwischen dem asketischen Ideal und der Wirklichkeit seiner Vertreter. War die Kirche das Reich Gottes selbst auf Erden und alle Sittlichkeit dadurch normirt, so zeigte die Repräsentation der Kirche selbst doch mit der Sittlichkeit sich oft in zu bedenklichem Widerstreit. Die Geschichte des Papstthums, die sittlichen Zustände des Hofs zu Avignon und des großen Schisma konnten nicht ohne Eindruck bleiben. Je mehr der päpstliche Absolutismus sich steigerte, mußten seine Eidentbindungen u. dgl. das sittliche Urtheil verwirren und dazu führen, dasselbe von der äußeren Autorität der Kirche zu lösen. Die sittliche Wirklichkeit der Religiosen stimmte nur zu oft nicht mit dem Ideal, welches die Theorie aufstellte. Die immer wiederkehrenden Beschlüsse der Synoden gegen die Unkeuschheiten und Laster in den Klöstern und nicht zum mindesten in den Nonnenklöstern, legen Zeugniß davon ab.[1] In dem verderbten Zustand der Kirche sah man vielfach die Vorzeichen des Antichrist. Der Reichersberger Propst Gerhoh[2] († 1169) glaubte schon „die vierte Nachtwache" gekommen. Was er vom Wandel des Weltklerus in seinen Sittenschilderungen berichtet[3], übersteigt alle Begriffe. Wenn er sich nicht gegen das Mönchthum, das ihm Ideal ist, wendet, so erhoben sich mit dem Ausgang des 12. Jahrh. die anklagenden Stimmen auch gegen dieses. Und was man vor Augen sah, bestätigten auch die Predigten ernster Prediger. Tauler's Predigten lassen in die unerbaulichen Zustände des Klosterlebens und die traurigen Zustände der Kirche überhaupt Einblicke thun.[4] Die „Gottesfreunde" sind ihm die Säulen der Welt und der Kirche, „und wären diese Menschen nicht in der Christenheit, die Welt stünde nicht eine Stunde".

2. Dazu hatte der Ausgang der Kreuzzüge, in welchen sich der asketische Enthusiasmus des M.-A. einen so mächtigen Ausdruck gegeben, einen starken Rückschlag geübt. Es hatte im Bereich des

---

1) Vgl. vorn S. 252.
2) A. Vogel, P. R.-E.² V, 101 f. Sturmhöfel, G. v. Reich. über die Sittenzustände der zeitgenöss. Geistlichkeit. Inaug.-Dissert. Lpz. 1888.
3) In s. Komm. zum 64. Ps. u. der Schr. De investigatione Antichristi.
4) Auch Linsenmeyer, a. a. O. S. 429.

Muhamedanismus sich doch auch eine Welt mannigfacher Tugenden erschlossen. Das rief allerlei kritische Gedanken hervor. Wird nicht die Welt des Sittlichen unabhängig von der Religion und Kirche als ein selbständiges gedacht werden müssen? Mannigfache Einwirkungen von arabischer Philosophie her wirkten lösend von der Autorität der kirchlichen Satzung. Zudem war die Erinnerung und Pflege der antiken Moral nie ausgestorben. Seneka und Boëtius blieben bekannte Größen.

3. Die Volksliteratur, wie sie sich ausbildete, unterstützte diese Befreiung des Sittlichen von der kirchlichen Bevormundung. Die Troubadours im südlichen Frankreich nahmen Partei für die Albigenser gegen die Kirche, für das freie weltliche Leben gegen den Bund der Unwissenheit mit der Herrschsucht, des Lasters mit der Macht.[1] Zwar waltete in der deutschen Poesie eines Walter von der Vogelweide und in Freidank's Bescheidenheit ein frömmerer Geist. Aber gegen das verderbte Kirchenthum und die Unsittlichkeit der Priester erhoben sie doch auch ihre Stimme, und vertraten in ihrer Spruchweisheit eine zwar religiös begründete, aber doch weltfreie und weltfreudige Moral.

Niemand hin zur Hölle fährt
durch Speise, die er recht verzehrt;
wer des Weibes recht mag pflegen,
verliert darum nicht Gottes Segen --

singt Freidank; während er andererseits von dem Netz, mit dem St. Peter Fische fing, singt:

Das Netz ist nun verschmähet;
römisch Netze fähet
Silber, Gold, Burgen, Land,
das war St. Peter unbekannt. .
St. Peter war ein rechter Degen,
Den hieß Gott seiner Schafe pflegen,
Er hieß die Schafe nicht bescheren;
nun will mans Scheren nicht entbehren. —
Doch ist zu Rom manch falsche List,
daran der Papst unschuldig ist —

setzt er gutmüthig hinzu, ähnlich wie Luther in seinen ersten Schreiben an Leo X. Hier arbeitet sich eine christliche Sittlichkeit ganz anderer Art heraus, als nach dem Mönchsideal.

1) Reuter, a. a. O. II, 59.

Auch im Parcival ist es nicht anders. Gurneman lehrt Parcival Scham als den Anfang der Zucht — Schamlosigkeit führt zur Hölle —, Barmherzigkeit, Milde, Demuth, vor Allem das rechte Maß, die Frauen lieb halten ohne Wankelmuth und falsche List. Ueberall tritt das sittliche Moment aus dem kirchlichen Werk heraus, und die vita contemplativa hinter die freudige Erfüllung des Weltberufs in Ehe u. s. w. zurück. So ist auch in dem „wälschen Gast des Thomasin von Zirklaria“ nicht der Mönch das Ideal, sondern der Ritter, der biderbe, fromme, freie Mann, und die „Stäte“ macht die Tugend völlig — allerdings auch hier ruhend auf der religiösen Grundlage: Gottesfurcht ist die Basis aller Tugend. Darin unterscheidet sich diese christliche Weltmoral wesentlich von der antiken, und zugleich durch den weiteren Blick für den ganzen Umkreis der sittlichen Aufgaben des bürgerlichen Lebens.

4. Es hatte sich doch allmählich ein weites Gebiet des wirklichen Lebens erschlossen, welches von jenen kirchlichen Normen nicht mehr umfaßt werden konnte; und damit auch ein Gefühl der Berechtigung der entsprechenden Lebensaufgaben entwickelt, mit welchem jene sittlichen Anschauungen nicht mehr stimmten. Denn jene Anschauungen mußten konsequent durchgeführt die Erfüllung dieser Aufgaben des irdischen Berufslebens unmöglich machen, und doch waren diese nothwendig. Daraus mußte sich ein innerer Widerstreit der Empfindung und eine Beunruhigung des Gewissens entwickeln, welche mit den herkömmlichen kirchlichen Mitteln nicht zu überwinden waren. Nicht bloß, daß das nationale und staatliche Bewußtsein im Konflikt der Kirche mit Ludwig dem Bayer und Philipp dem Schönen von Frankreich in einer Stärke sich geltend machte, daß mit seinem Anspruch selbständiger Berechtigung der Anspruch unbedingter kirchlicher Herrschaft auch über das Gebiet des staatlichen Lebens sich nicht vertrug, sondern dieses von jener Botmäßigkeit sich je länger je mehr entnahm. Auch das bürgerliche und wirthschaftliche Leben begann die Bande zu sprengen, in welche die kirchlichen Normen sie zu spannen versuchten. Das Zeitalter der Kreuzzüge war vorüber, von der früheren religiösen Begeisterung war nichts mehr vorhanden, aber die Wirkungen jener großen Bewegung machten sich fühlbar. Der Gesichtskreis hatte sich erweitert, das Weltbild hatte eine Menge neuer Anschauungen in sich aufgenommen, und thatsächliche Verbindungen mit dem Orient hatten sich geknüpft. Der Handel der oberitalienischen Städte mit seinen Rückwirkungen auf das Städteleben Deutschlands beruhte darauf.

Nach kirchlichem Gesetz war mit den Ungläubigen Verkehr und Vertrag unstatthaft, und doch hing davon jener Handel ab. Der Handel war überhaupt bedenklich angesehen, nun aber mußte man sich mit jenem Großhandel zurechtfinden.[1] Die bisherige Gesellschaftsordnung war auf die Naturalwirthschaft begründet; mit dem Handel gewann das nothwendige Tauschmittel des Geldes eine ganz andere Bedeutung; dadurch war die Möglichkeit des Erwerbes und der Kapitalanhäufung in früher ungekannter Weise gegeben; die ganze Gestalt der Gesellschaftsordnung mußte sich dadurch wandeln. Die Arbeit mußte ganz anders gewerthet werden und das Urtheil über die sittliche Berechtigung des Erwerbens sich ändern. Und wie vertrug sich mit dem entwickelteren Geschäftsleben das kirchliche Verbot des Zinsnehmens?[2] Dadurch entstand ein innerer Widerstreit der Urtheile und Empfindungen, welcher mannigfache Beunruhigungen des Gewissens zur Folge hatte. Wir finden auch das ausgehende M.-A. als ein in besonderem Grade von Gewissensbeunruhigungen heimgesuchtes. Man konnte zwar durch kirchliche Leistungen und Abzahlungen meinen, sich das Recht zu jenen weltlichen Thätigkeiten zu erkaufen, und durch gesteigerte Leistungen sich Beruhigung zu schaffen versuchen. Aber das war doch immer ein unsicheres Mittel. Denn wann ist es genug? Und inwieweit ist jene Lebensgestalt überhaupt gegenüber der höchsten, der kirchlichen, Autorität berechtigt? Man kam auf diesem Wege über den Zweifel nicht hinaus. Und doch drängte sich die Nothwendigkeit jener Thätigkeiten, also auch die sittliche Berechtigung dieser Berufsstände unwillkürlich auf. So brach die sittliche Denkweise auseinander in die Anerkennung einer weltlichen Sittlichkeit, deren Berechtigung doch vom kirchlichen Gesichtspunkt aus zweifelhaft erschien, und einer höheren religiösen oder kirchlichen Sittlichkeit, die als vorzüglicher galt und doch nicht allgemein durchgeführt werden konnte. So hatte das sittliche Bewußtsein seine Einheit verloren. In solchem Zwiespalt konnte es nicht verharren. Darin kündigte sich eine neue Zeit an. Verschiedene Reformversuche der sittlichen Denkweise oder Lebensführung suchten die sittliche Hülfe zu bringen, aber alle vergeblich, weil sie nicht in dem Punkt einsetzten, von welchem die Abirrung ursprünglich ausgegangen war.

---

1) Vgl. hiezu und zum Folgenden Herm. Reuter, a. a. O. S. 54 ff. und Uhlhorn, a. a. O. S. 325.

2) Auf Grund besonders von Luk. 6, 35 vor Allem von Klemens V. und der Kirchenversammlung von Vienne 1311 als göttliches Dogma festgesetzt.

§ 66. Oppositionelle Richtungen und Reformbestrebungen.

Der Steigerung des Papstthums und der äußeren Herrschaft der Kirche geht in der zweiten Hälfte des Mittelalters eine Reihe von oppositionellen Strömungen und Bewegungen parallel, welche entweder die Kirche selbst verneinen und sich auf den Boden des Geistes theils im dualistischen, theils im pantheistischen Sinne stellen und schließlich zur gnostischen Rechtfertigung der Unsittlichkeit führen, oder im Zusammenhang mit der Kirche in einem energischeren Zurückgehen auf ihre Ursprünge in der heil. Schrift die Reform des kirchlichen und sittlichen Lebens suchen, aber, da sie nicht im letzten Grund der kirchlichen Verirrung einsetzen, die äußere Gesetzlichkeit der Kirche nur mit einer gesetzlichen Geltendmachung der heil. Schrift beantworten und so eine wirkliche Zurechtstellung nicht herbeizuführen vermögen.

1. Das Werk Gregor's VII. war als ein Reformversuch der Kirche vom Boden der kirchlichen Autorität aus gemeint gewesen. Die sittlichen Schäden des kirchlichen Lebens suchte er dadurch zu heilen, daß er die Kirche von der staatlichen Gewalt unabhängig, sie vielmehr zur Herrscherin über diese machte. Das Papstthum zur absoluten Herrschaft innerhalb der Kirche, die Kirche zur Herrschaft über den Staat, die im Papstthum zusammengefaßte Kirche zur Herrschaft über die Welt zu erheben: das waren die drei Stufen des gregorianischen Gedankens, welchen Innocenz III. der Verwirklichung entgegen zu führen und Bonifaz VIII. in schärfster Form geltend zu machen suchte. Aber die Wirklichkeit bildete den Widerspruch dazu. Und so diente dieser Widerstreit nur dazu, die Gedanken der christlichen Völker an jenem Ideal irre zu machen und den Boden für oppositionelle Strömungen zu bereiten. Der asketische Gedanke der Nachfolge Christi besonders in der Gestalt der Armuth, wie er vor Allem in Franziskus von Assisi sich verkörperte, wollte sich zunächst nur in den Dienst jener Herrschaft der Kirche stellen. Aber indem er sich an die eigene Entschließung des Volkes wandte, rief er in demselben selbständige religiöse Gedanken und Erwägungen wach, welche sich ebenso gut in den Gegensatz zur äußeren Kirche wie in ihren Dienst stellen konnten. So sehen wir denn die zweite Hälfte des M.-A. von religiösen Bewegungen erfüllt, welche zum Theil auch äußere Gestalt in Gemeinschaftsformen gewannen oder weiter zurückgehenden Bewegungen und Gemeinschaften Boden gewährten und Nahrung gaben.

2. Dualistische Richtungen. Eine dualistische Askese hatten schon früher verschiedene häretische Gemeinschaften vertreten. So die Paulizianer[1] im Orient, welche von Markionitischer Gnosis ausgehend die Konsequenzen ihrer dualistischen Grundanschauungen durch paulinische Elemente ermäßigten, Ehe und Fleischgenuß zugestanden, sonst aber in blutigem Gegensatz zur Kirche und ihrem gesetzlichen Wesen standen. Ihre Reste gingen in andere dualistische Richtungen und Gemeinschaften, so besonders wahrscheinlich in die Bogomilen über, welche von der Bulgarei aus sich ins Abendland verbreiteten: eine gnostisch dualistische Sekte, welche die kirchlichen Zeremonien verwarf, das Gebet betonte und strenge Askese — Enthaltung von der Ehe und vom Fleischgenuß — forderte. Sie bildeten einen Bestandtheil der Katharer [„Ketzer"][2], welche von den Slaven in den Donaugegenden aus sich besonders über Südeuropa — in Oberitalien und Südfrankreich — ausbreiteten und in entschiedener Feindschaft gegen die herrschende Kirche standen. Auf dualistischer Grundlage forderten sie wenigstens für die „Vollkommenen" (perfecti) möglichste Enthaltung von allem Materiellen, so denn vor Allem von Geschlechtsgemeinschaft, Fleischgenuß und allem Besitz; wie sie auch in mißverstandener Fassung der betreffenden Schriftworte alles Schwören, Tödten (Krieg), das jus gladii der Obrigkeit als Todsünde verwarfen. Freilich schlug dieser Rigorismus bei anderen wieder, wie bei den sog. Luziferianern, in antinomistischen Libertinismus um. Trotz grausamster Verfolgungen (besonders in den Albigenserkriegen) erhielten sich sich bis ins 14. Jahrhundert.

3. Antinomistische Richtungen auf pantheistischer Grundlage. Die pantheistischen Elemente in Skotus Erigena entwickelten sich in Amalrich von Bena[3] († c. 1205), im Gegensatz zum Dualismus der Kirche, welche Geistliches und Weltliches in äußerlicher Weise einander gegenüberstellt, zum entschiedenen Pantheismus — „Gott ist Alles" —, in dessen ethischen Konsequenzen sich der Antinomismus der alten Gnosis erneuerte. „Der Satz Amalrich's, daß den in der

---

1) C. Schmidt, P. R.-E.² XI, 343 ff., wo auch die übrige Literatur angegeben ist.

2) Steude, Ztschr. f. K.-Gesch. V (1881), 1. C. Schmidt, P. R.-E.² VII, 616 ff.

3) Krönlein, Amalr. v. B. und David v. Dinant. Theol. Stud. u. Krit. 1847, 271 ff. Hahn, Gesch. der Ketzer im M.-A. III, 176 ff. Preger, Gesch. d. deutsch. Myst. I, 167 ff. 173 ff. Herm. Reuter, Gesch. d. relig. Aufkl. im M.-A. II, 218 ff.

Liebe Stehenden keine Sünde zugerechnet werde, erhält seine Deutung durch den Satz der Amalrikaner, daß den im Geist Stehenden Hurerei und andere Befleckung nicht zur Sünde gereiche, weil jener Geist [als welchen sich Gott in den Amalrikanern offenbart], der Gott ist, von dem Fleische unberührt bleibe und nicht sündigen könne".[1] Diese Richtung fand ihre Fortsetzung in den Brüdern und Schwestern des freien Geistes[2], die im 13. und 14. Jahrh. weite Verbreitung fanden. Da Gott Alles ist, so braucht man sich nur der Einheit mit ihm bewußt zu werden, um im Stande der Vollkommenheit und Freiheit zu sein, in welchem es keine Sünde mehr gibt. Dieser Freiheit gegenüber muß Alles, was Satzung heißt, aufgelöst werden. Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Die landläufige Unterscheidung zwischen Gut und Bös erscheint den Fortgeschritteneren als Täuschung der Beschränktheit. Mit diesem libertinistischen Antinomismus beantwortete man den Nomismus der mittelalterlichen Kirche. Bis in die Reformationszeit hinein setzt sich dieser Libertinismus fort.

Aehnliche Folgerungen aus den pantheistischen Vordersätzen Amalrich's zog Ortlieb von Straßburg, Anfang des 13. Jahrh.[3], und fand eine bedeutende Anzahl von Anhängern, „Ortlieber", welche von dem Satz der inneren Geistesoffenbarung Gottes aus die Kirche und ihr Buchstaben- und Satzungswesen verwarfen. Daraus ergab sich die Gleichgültigkeit gegen alle äußere Erscheinung und Uebung der Sittlichkeit, auch die Verwerfung der Ehe. Die Ortlieber lösten sich in die Brüder des freien Geistes auf.

Anderer Art waren die Begharden und Beguinen, welche in Form klösterlicher aber freier Vereinigung sich zu Lebensgemeinschaft in Arbeit, Dienst und frommer Betrachtung zusammenthaten, an die Tertiarier des Franziskanerordens erinnernd, besonders in den Niederlanden verbreitet, in ihrer stillen Frömmigkeit vielfach ein Segen, aber ohne dem Mißtrauen der kirchlichen Autoritäten zu entgehen, und allerdings auch nicht selten die Zufluchtsstätte für häretische Elemente.

4. Wenn jene dualistischen und pantheistischen Sekten und Richtungen dem werkmäßigen Christenthum der Kirche ein gnostisches

1) Preger, P. R.-E.² I, 325. Reuter, a. a. O. S. 230.

2) Hahn, Gesch. der Ketzer u. s. w. II, 420 ff. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle. Paris 1875. H. Reuter, a. a. O. S. 242 ff. Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Jena 1858. S. 66 ff. C. Schmidt, P. R.-E.² II, 677 f.

3) Preger I, 191 ff. C. Schmidt, P. R.-E.² XI, 119 f.

der Erkenntniß entgegenstellten und so dazu kamen die Kirche selbst zu verwerfen, bezeichnen die Waldenser[1], wenigstens am Anfang, einen Reformversuch des christlichen Volkslebens innerhalb der Kirche und der kirchlichen Anschauungen. Ihr beherrschender Gedanke war das Ideal des apostolischen Lebens, wie sie es in damaliger Weise, besonders nach Matth. 10 und Luk. 18 verstanden, als asketische Weltentsagung, Befreiung der Seele durch freiwillige Armuth und Besitzlosigkeit von den Fesseln der Weltgebundenheit und der Eigensucht, zur Nachahmung des Wanderlebens der Apostel und Jesu Christi.[2] Es war also im Grunde das mönchische Vollkommenheitsideal der herrschenden Kirche, das ihnen vorschwebte, nur daß sie dasselbe als apostolische Reiseprediger in der Form volksthümlicher Bußpredigt auch verkündigten. Erst später sind sie dadurch in Gegensatz zur Kirche gekommen und haben sich in besonderer hierarchischer Organisation zusammengeschlossen. Wenn sie für ihre Verkündigung auf die Schrift zurückgingen, als die einzige Norm des Glaubens und Lebens der Kirche, gegenüber der entscheidenden Autorität der kirchlichen Tradition, so brachte es jene ganze Denkweise mit sich, daß sie die Schrift als gesetzliche Vorschrift der äußeren Lebenshaltung faßten. Das N. T. war ihnen das „Gesetz Christi", welches sie für die unverbrüchliche Richtschnur des Lebens erklärten, nur eben ohne die Zeremonien des A. T. und die päpstlichen Dekrete. So verwarfen sie einerseits die kirchliche Lehre von der genugthuenden Bedeutung der kirchlichen Werke, Fasten, Almosen und Gebete, und ließen diese nur als reinigende Zuchtmittel gelten[3], verneinten die Verdienstlichkeit der Werke überhaupt und lehnten die kirchlichen Fast- und Feiertage ab außer dem Sonntag[4], glaubten aber andererseits von der Schrift den Eid und das Tödten schlechthin verboten, und so

1) Preger: Waldesier, weil von Waldes. Vgl. über diese Herzog in P. R.-E. 1. Aufl. XVII, 502—547, wo auch die übrige Liter. bis dahin; 2. Aufl. XVI, 610—638 von Comba. Zu der bisher. Liter. von Herzog, Dieckhoff, Preger (Beitr. zur Gesch. der Waldesier. München, Akademie der Wissensch. 1875) ist neuerdings besonders hinzuzufügen K. Müller, Die Wald. u. ihre einzelnen Gruppen bis z. Anfang des 14. Jahrh. Gotha 1887. Zum Theil gegen diesen aber Preger, Ueber das Verhß. der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrh. Abh. der Münchener Akad. der Wiss. 1887 (111 S. 4°).

2) Mit Verschiedenheiten zwischen den französ. Wald., deren Reiseprediger ehelos leben mußten, und den ital., deutschen (österreich.), deren Reiseprediger in der Ehe stehen konnten.

3) — quod quandocunque Deus dimittit culpam, dimittet et poenam bei Preger, Ueber das Verhältniß u. s. w. 1887 S. 94.

4) A. a. O. S. 95.

denn auch der Obrigkeit das Recht über das Leben genommen und sahen die höchste Vollkommenheit in Armuth und Ehelosigkeit, in vermeintlicher Rückkehr zum apostolischen Ideal. Es fehlte ihnen nicht minder wie der römischen Kirche, zu welcher sie in Opposition kamen, die Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit und damit des rechten Schriftverstandes, so daß sie Geistliches und Weltliches nicht reinlich zu sondern wußten. Aber immerhin sind sie von der Schrift aus allmählich weiter geführt worden und haben sich schließlich unter die Einwirkung der Reformation gestellt.

5. Jene gesetzliche Denkweise beherrschte auch die übrigen sogen. Vorläufer der Reformation. Es ist der von Alters her wiederholt, auch von Franziskus geltend gemachte Grundsatz, daß die Bergpredigt das Evangelium Jesu Christi sei und das öffentliche Leben beherrschen solle, der sich auch bei diesen geltend macht. So auch in der, wenn auch immerhin korrekteren Bewegung, welche von Wiklif[1] ausging und sich dann nach Böhmen übertrug. In der Tugendlehre zwar folgt er der herkömmlichen Eintheilung in die vier Kardinal- und die drei theologischen Tugenden, doch so daß er — nach früheren Vorgängen — in der Demuth die Wurzel, in der Liebe die Seele aller Christentugend sah, wobei er in der Darstellung ihrer psychologischen Stufen bis zur höchsten, der völlig selbstlosen Liebe zu Gott um seiner selbst willen, besonders an Bernhard von Clairvaux sich anschloß. Wie sich aus dieser Liebe dann für Wiklif die Liebe zum Nächsten ergibt, so betont er in dieser auch die richtige Ordnung die sie einhält und die Pflichten des Berufes, der einem Jeden von Gott angewiesen ist, womit er einen folgenreichen reformatorischen Gesichtspunkt in der Beurtheilung der sittlichen Aufgabe andeutet.[2] Im Zusammenhang hiemit weist er auch die Lehre zurück, daß die evangelischen Rathschläge — deren er nach damaliger Sitte zwölf zählt, darunter auch daß man nicht schwören soll — nicht jeden Christen verpflichten.[3] Man sieht daraus, daß die Anerkennung des göttlichen Rechts des natürlichen Lebensstandes bei ihm durch jene gesetzliche Stellung zum Schriftwort noch ganz mittelalterlich getrübt war, wie er denn auch das Ideal des Staates in einem Gemeinwesen sah, in

1) G. Lechler, Joh. v. Wicl. und die Vorgesch. der Reformation. 2 Bde. Lpz. 1873, besonders I, 528 ff.

2) Liber mandatorum (decalogus) c. 23: faciat ergo quodlibet membrum ecclesiae, quod incumbit officio sui status etc. bei Lechler I, 531.

3) Omne consilium Christi obligat quemcunque. De civili dominio II, 13 bei Lechler I, 533.

welchem an der Stelle des Privateigenthums der Kommunismus der Liebe herrscht.[1] Es ist bei ihm wie bei allen mittelalterlichen Reformversuchen das Evangelium zum Gesetz gemacht. Es war erst Luther vorbehalten, von seiner grundleglichen Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit aus den richtigen Unterschied beider zu erkennen und geltend zu machen, im Gegensatz zu den schwärmerischen Reformversuchen seiner Zeit, welche jenen Irrthum in die Praxis zu übersetzen versuchten.

6. In Abhängigkeit von Wiklif ist daher auch für Hus die heil. Schrift „das Gesetz Christi", die evangelica lex und in diesem Sinne maßgebend auch für die Regelung des Christenlebens.[2] Und so haben denn auch die radikalen Hussiten, über Hus selbst hinausgehend, ähnlich wie die Waldenser einerseits die kirchlichen Bußwerke als genugthuend verworfen und die kirchlichen Fast- und Festtage abgelehnt[3], andererseits das Schriftwort ohne Weiteres als äußeres Gesetz für das bürgerliche Leben geltend gemacht, in Folge dessen den Eid und die Todesstrafe verworfen[4] und die Taboriten aus dieser Grundanschauung die Konsequenz gezogen, daß an die Stelle des heidnischen, d. h. römischen und deutschen Rechtes das göttliche Recht treten und für Verwaltung und Justiz maßgebend sein solle.[5] Und so erklärten denn auch die späteren „böhmischen Brüder", die sich „Brüder des Gesetzes Christi" nannten, von ihrem falsch gesetzlichen Schriftprinzip aus Krieg und Schwertgewalt als durch das Gesetz Christi schlechthin verboten, für den treuen Christen auch die Uebernahme von Staatsämtern als unerlaubt und den Eidschwur für eine Sünde[6], d. h. vermengten Geistliches und Weltliches miteinander und hielten am Priestercölibat fest.[7] Allmählich allerdings fand ein Nachlaß dieser Strenge statt; vermittelnde Ansichten (Prokop's von Neuhaus) machten sich geltend, welche Reichthum und Staatsämter verstatteten und so eine Annäherung an die Welt ermöglichten.

7. Mit Wiklif's späterer Polemik gegen das Mönchthum trifft Johann von Goch zusammen (bes. in s. Schrift Dialogus de quattuor erroribus[8]), in welcher er das Evangelium zwar als „Gesetz" faßte, aber als ein Gesetz der Freiheit der Liebe und des Herzens, gegen

---

1) Tunc necessitaretur respublica redire ad politiam evangelicam, habens omnia in communi. De civ. dom. II, 16 bei Lechler I, 600.

2) Vgl. Lechler II, 236. 3) Preger, a. a. O.

4) Lechler II, 292. 5) Lechler II, 471. 6) Lechler II, 509.

7) A. a. O. S. 513. Ueber die böhm. Brüder überh. vgl. v. Zezschwitz, P. R.-E² II, 648 ff.

8) Vgl. Lechler II, 516 ff. Ullmann, Reformatoren vor der Ref. I, 17 ff.

die unevangelische Gesetzlichkeit polemisirt, welche schon frühzeitig in der Kirche Eingang gefunden, und besonders gegen die Nothwendigkeit oder Verdienstlichkeit der Gelübde; das Gelübde könne eine Hülfe für Schwache sein, sei aber an sich nicht etwas Gutes; mit Unrecht nennen die Mönche ihren Orden einen „Stand der Vollkommenheit", da sie doch die Unvollkommenen sind; die innere Heiligkeit sei die höchste Vollkommenheit, höher als jede Vollkommenheit „gemachter Religionen". Die klare Auseinanderhaltung von Rechtfertigung und Heiligung fehlt ihm wie auch dem evangelischesten aller Vorläufer der Reformation: Joh. Wessel[1]; denn das Rechtfertigende ist ihm im Grunde die Liebe, d. h. die „eingegossene Gerechtigkeit". So theilt auch er mit der Scholastik die gleiche Grundlage der fides caritate formata, wenn auch mit Ausschluß alles Verdienstes. Aus jener Wurzel konnten alle ethischen Irrthümer der römischen Kirche immer wieder herauswachsen. Erst Luther's Erkenntniß ging bis auf den Grund des Irrthums und stellte durch seine Erneuerung der biblischen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit die christliche Sittlichkeit in ihrem Verhältniß zu Gott wie zum Weltleben sicher. Und sie allein auch vermochte die Kirche vor der Gefahr eines neuen gebildeten Heidenthums zu schützen, welches sie von den Kreisen des Humanismus aus bedrohte.

§ 67. Der Humanismus.

G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums. 2 Bde. 2. Aufl. Berl. 1882. 83. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel 1860. Bd. 1. Gieseler II 4. § 154. K. v. Raumer, Gesch. der Pädag. I. 2. Aufl. 1846. S. 37—65. Pasqual-Villari, Savonarola, übers. v. Berduschek. I. 1868; über Lorenzo Medici S. 23 ff. Gregorovius, Lukretia Borgia I, 1870; über die sittl. Zustände der Renaissancezeit S. 89 f. Gaß, Gesch. der christl. Ethik II, 1 S. 1 ff.

Seinen einflußreichsten Ausdruck gewann die weltliche Denkweise der Antike im Gegensatz zur kirchlich-asketischen im Humanismus, welcher die Kirche mit einem neuen Heidenthum der Bildung bedrohte — eine Gefahr, welche erst durch die Reformation an ihrem Theil abgewendet wurde.

Die Kenntniß des römischen Alterthums war im Abendlande nie ganz ausgestorben, Dante und Petrarka hatten im 14. Jahrh. mit

1) Lechler II, 529. Ullmann II, 239 ff. H. Schmidt in P. R.-E.[2] XVII, 791 ff.

erneutem Nachdruck auf dasselbe verwiesen und Bocaccio auch auf die Griechen aufmerksam gemacht; der fortschreitende Verfall und schließliche Untergang des griechischen Reiches mit dem Fall Konstantinopels hatte viele griechische Gelehrte nach Italien geführt, das Studium der Griechen neu belebt und den Eifer dafür lebhaft angefacht und verbreitet. Dieses Streben, auf die Quellen der geistigen Bildung zurückzugehen, mußte in Gegensatz zur Scholastik und ihrer Abhängigkeit von abgeleiteten Quellen treten. Die Würdigung des Christenthums selbst in seiner ursprünglichen Gestalt konnte es befördern oder auch hindern, je nach der Gesinnungsstellung dazu und der Stärke des inneren Wahrheitstriebs. Jenes war die Frucht des Humanismus in Deutschland, dieses vorwiegend die Haltung desselben in Italien. Der Enthusiasmus, mit welchem man in weiten Kreisen in Italien die gleichsam neu entdeckte Geisteswelt der Antike begrüßte und ihr Studium pflegte, ließ gegenüber dem Aberglauben und dem Zeremonienwesen der Kirche jene Welt in idealem Lichte erscheinen, und in ihr zu leben erschien als die Höhe des Geistes. So erneuerte sich wie die philosophische, so auch die sittliche Denkweise der alten Welt. Wenn Petrarka († 1374) der stoischen Denkweise huldigte, so war Marsilius Ficinus († 1499) ein Schüler Plato's, und die von Gemistus Pletho 1440 gegründete platonische Akademie in Florenz setzte Plato und den Neuplatonismus geradezu an die Stelle Christi und des Christenthums, während wiederum Laurentius Valla der Philosophie Epikur's seine Huldigung darbrachte. Die Folge davon war die Erneuerung auch der antiken sittlichen Denkweise, welche das Natürliche ohne Weiteres für sittlich erklärte, und damit eines Paganismus, wie ihn Erasmus in Rom aufleben sah, also des Heidenthums, welches in weiten Kreisen herrschte und auch in der Literatur und in der sittlichen Lebensführung sich geltend machte. Selbst die Päderastie lebte mit jenem antiken Heidenthum neu auf und mit ihr die Verherrlichung sittenlosester Freiheit.[1] Dabei vertrug man sich äußerlich

1) Vgl. z. B. Gregorovius a. a. O. „Nachdem sich in der Renaissance der erste Bruch mit dem Mittelalter und seiner asketischen Kirche vollzogen hatte, trat eine schrankenlose Emancipation der Leidenschaften ein. Alles, was für heilig gegolten hatte, wurde verlacht. Die italienischen Freigeister schufen eine Literatur, deren nackter Kynismus nirgend seinesgleichen hatte. Von dem Hermaphroditus des Beccadelli bis zu Berin und Pietro Aretino herab breitete sich ein literarischer Sumpf aus, vor dessen Anblick der ernste Dante wie vor einem höllischen Pfuhle würde zurückgebebt sein. Selbst in den minder lasciven Novellen — und den minder obscönen Komödien sind doch immer Ehebruch und die Verspottung der Ehe das herrschende Motiv. Die Hetäre wurde die Muse

mit den kirchlichen Zeremonien. Und der Mechanismus der römischen Kirche konnte über dieses Heidenthum innerlich nicht Herr werden. Er vermochte es nur äußerlich zu verkirchlichen, oder stellte ihm etwa eine Mystik gegenüber, welche selbst heidnische Wurzeln hatte und deren sinnentödtende Askese vielfach im Grunde selbst nur sinnliche Gluth war. Es gehört zu den Verdiensten der Reformation, durch ihre Rückkehr zu den ursprünglichen Mächten des sittlichen Lebens jene Gefahr der Ethnisirung der Christenheit abgewehrt und ihr die Quelle eines anderen sittlichen Geistes eröffnet zu haben. Dieser war es, der in der reformatorischen Ethik sich geltend machte, während die römische die alten Bahnen weiter verfolgte und auf diesem Wege der Welt im Dienst der Kirche mächtig zu werden suchte.

der schönen Literatur der Renaissance. Sie stellte sich dreist neben die Heiligen der Kirche. — — Die Heiligen des Himmels und die Jüngerinnen der Venus wurden ohne weiteres neben einander gestellt als berühmte Frauen. — Egoismus und gemüthlose Ausbeutung von Verhältnissen und Menschen waren nirgends so an der Regel, als im Vaterland Macchiavelli's." — — „Luther konnte unter ihnen (den Italienern) nie entstehen." Vgl. weitere Zeugnisse in Luthardt, Apol. Vortr. I, Anm. zum 1. Vortr. S. 272 ff.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
[illegible]			

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
JAN 8 '68	[illegible]		